

د. غالى شكرى

أقنعة الإرهاب

البحث عن علمانية جديدة



منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

د . غالى شكرى

أقنعة الإرهاب

البحث عن علمانية جديدة



أقنعـة الإرهاب

البحث عن علمانية جديدة

الطبعة الأولى
القاهرة - ١٩٩٠



دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع
القاهرة - باريس

القاهرة، ش هشام لبيب - رقم ٤٢/٢٥
مدينة نصر - المنطقة الثامنة

ت : ٢٦١٣٤٣٣

لوحة الغلاف : الفنان مكرم حنين

مقـــــدمة

(١)

لم يعرف العالم العربى الحديث العلمانية قط كجزء من مشروع حضارى أشمل . وإنما عرفها حينا كثقافة عقلانية تنويرية أو كمجموعة من القوانين المنقولة عن الغرب ، وأساسا فرنسا . وذلك لأن النشأة الاجتماعية ـ الثقافية للشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية لم تعثر على الصيغة العلمانية المناسبة لتطورها ، وتطور المجتمع بشكل عام . كانت هذه البرجوازية قد نشأت فى الأصل هجينا ولم يحدث أن كانت طبقة مستقلة ، فقد تحولت قطاعات من كبار ملاك الأرض إلى التجارة والصناعات الخفيفة والبنية البيروقراطية للدولة بمعونة الاحتكارات الأجنبية التى كان يهمها تحديث أسواق المستعمرات . وهكذا ولدت برجوازيتنا المحلية مسخا مشوها ، لم تعرف القوام الاجتماعى الذى يتبلور من المصالح الجديدة المستقلة ومن الكشوف العلمية والفتوحات الفكرية والاختراعات التى تلبى احتياجات قوى الإنتاج الجديدة . ولذلك لم تصطدم الرؤى الفكرية لبرجوازيتنا بأية مؤسسات دينية أو غير دينية قائمة . وإنما لجأت إلى " التوفيق " بين نقيضين ، تحتاج لأولهما عمليا وهو التكنولوجيا الغربية ، وتحتاج من الثانى أن يبرر الأول ويمنحه الشرعية ، وهو الإسلام .

هكذا نشأت معادلة النهضة العربية الحديثة . وهى عربية الثقافة ولكنها قطرية المجتمع فى ظل الاحتلال المباشر أو التبعية غير المباشرة . تقوم هذه المعادلة على أساس التوفيق ـ أى الجمع الكمى الساكن وليس التركيب الكيفى المتحرك ـ بين الإسلام والغرب أو ما يسمى فوق اللافتات بالتقليد والتجديد أو القديم والحداثة ، وأحيانا العلم والإيمان .

هذا التوفيق الذرائعى (البراجماتى) الذى يحقق النفع للبرجوازيات الممسوخة والاحتكارات الأجنبية فى وقت واحد ، كان يصعد أحيانا بالطموح إلى الاستقلال ويحقق إنجازات اقتصادية وسياسية وثقافية هامة (دولة محمد على ، الثورة العرابية ، إحياء الشعر وبواكير الكتابة الروائية ، ظهور الصحافة والمطبعة ، بنك مصر وشركاته لطلعت حرب ، ثورة ١٩١٩ بقيـــادة سعـد زغلـول .. الخ) . هذه الانتفاضات الاقتصادية ، الصناعية ، العسكرية ، الثقافية ، هى النهضة فى مراحل صعودها . غير أنه بسبب " التوفيق " الميكانيكى النفعى الهش ، كانت هذه المراحل قصيرة ، وكانت النهضة تسقط فى براثن الاستعمار الأجنبى ، أو فى قبضة كبار الملاك أو فى حوزة الطرفين معا .

ونتيجة لذلك كانت العلمانية فى أغلب الوقت مجموعة من النصوص القانونية أو الهياكل

الدستورية دون مضمون علمانى حقيقى يرتبط أساسا بمشروع للديمقراطية الاجتماعية والسياسية والثقافية . كان الفكر الدينى السلفى هو الذى يحكم باسم الإسلام مختلف تجليات السلطة . يحكم رسميا الأحوال الشخصية للمواطنين ، ويحكم عرفيا ما يمكن تسميته تجاوزا بالرأى العام والمقصود هو النسيج الاجتماعى للوطن ، ويحكم القيم المعيارية لأشكال السلطة الدينية للدولة ممثلة فى الأزهر ومجمع البحوث الإسلامية والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ووزارة الأوقاف . ويحكم سلطة الدين الشعبى ممثلا فى الجمعيات الشرعية والصوفية . ويحكم سلطة السلفية الراديكالية الممثلة فى الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية المختلفة .

هذا التداخل المعقد بين قوانين الشريعة والقوانين الوضعية أوهم البعض بإننا دولة علمانية ، وأوحى إلى البعض الآخر إننا دولة ثيوقراطية . والحقيقة هى أن دين الدولة الرسمى والتعليم الدينى فى المدارس والمعاهد والجامعات والإعلام الدينى فى الصحافة والإذاعة والتلفزيون ، وكلها مؤسسات خاضعة للدولة ، تجعلنا بعيدين تماما عن العلمانية . وإنما نحن بإزاء كيان هلامى مشوه . والسبب هو أن برجوازياتنا العربية كلها لم تعرف قط ثورة الوحدة القومية ، ولا الثورة الوطنية الديموقراطية . أى أنها لم تعرف السوق الموحدة . ولم يكن ذلك ممكنا فى ظل الاستعمار ولايزال مستحيلا فى ظل التبعية . ولم تعرف كل منها على حده الاستقلال الوطنى الذى يتيح لها الفرصة لبلورة الذات الثقافية أو الهوية والشخصية القادرة على الإبداع النوعى . ولم تعرف المشروع الديموقراطى الذى يعنى مساواة المواطنين جميعا أمام القانون دون تمييز بسبب اللون أو الجنس أو العقيدة الدينية والسياسية .

وقد وصلت تراكمات " سقوط النهضة " ذروتها فى الهزيمة الناصرية التى منحت الأمل ولم تحقق الوعد . كان الأمل هو إبداع تركيب نوعى جديد لثورة ثقافية شاملة من عناصر الهوية القومية والحضارة الإنسانية بأسرها ، وليس الغرب وحده ، وليست التكنولوجيا وحدها .

ولكن الحكم الأوتوقراطى منذ تحديث محمد على ، والمجتمع الثيوقراطى إلى الآن حال كلاهما دون تأصيل هذه الثورة الثقافية الشاملة . كان المطلوب هو تجاوز المعنى الدينى المباشر للتراث ، إلى الاحياء الحضارى الأعمق ، أى اتصالنا بأقدم حضاراتنا فى مصر القديمة ووادى الرافدين والساحل الفينيقى واليمن والمغرب العربى بحيث تصبح القومية العربية وريثة حضارية للماضى الحى . وبحيث نرتبط بذروة الحضارة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط ارتباط الجدل بين القديم المتنوع الذى ما يزال جديدا وبين الجديد الذى استلهم حداثته (الغربية) من كل الحضارات الإنسانية السابقة ومن بينها حضاراتنا ونهضتنا العربية الإسلامية التى لم تكن قط مجرد ساعى بريد بين اليونان وأوروبا الحديثة . وإنما اخذ

عنها الغرب ـ وله الحق ـ عناصر عديدة فى بناء نهضته التى انتصر بها على عصوره المظلمة ومهد بها للثورات الصناعية والتكنولوجية والالكترونية الحديثة والمعاصرة . إنها إذن الحضارة الإنسانية الحديثة وقد أضاف إليها الغرب وطورها بما آلت إليه الآن . ونحن إذن شركاء أصيلون فى بناء الحضـارة الجديدة .

ومن ثم فالإحياء الذى أخفقت الناصرية ورديفاتها (أى النظام العربى المعاصر) فى تحقيقه كان وما يزال يقتضى ارتباطا عميقا موصولا بتراثنا الحضارى السابق على الإسلام وبنهضتنا العربية الإسلامية فى العصر الوسيط وبالحضارة الإنسانية الحديثة والمعاصرة التى ورثت ذلك كله . هكذا تصبح " الثورة الثقافية الشاملة " تركيبا ثريا متنوعا من عناصر متعددة تفرض على القومية العربية أن تكون اعترافا واعيا بتنوع أصولها البيئية والعرقية والمذهبية ، وبالتالى فهى محكومة بالديموقراطية التى تمسى العلمانية أحد بنودها الرئيسية . أما فى حالة الدكتاتورية الفردية أو العائلية أو العسكرية أو الدينية والطائفية التى سادت ، فإن القومية تتخلى عن جوهرها العلمانى حتى ولو رفعت الرايات وصكت الشعارات . العلمانية صنو الديموقراطية وتوأم القومية ، وما وقع من تفريق وتمزيق لهذه وتلك إنما يعود إلى النشأة الممسوخة والمشوهة لبرجوازياتنا غير القومية .

والقومية الديموقراطية العلمانية لها ركائز اجتماعية وقواعد من القوى الشعبية ذات المصلحة فى الاستقلال الوطنى والوحدة القومية . لذلك فان عزل هذه القوى واستبدالها بالنخب العسكرية أو الطلائع القبلية وحكم الفرد ، إنما يعزل العلمانية فى قرارات فوقية تتناقض مع كبرياء الشعب وكرامته الوطنية (كما حدث فى الواقع العربى والإسلامى المعاصر من كمال اتاتورك إلى الحبيب بورقيبة) .

وعندما تصبح الهوية القومية اعترافا واعيا متمثلا لمعنى التنوع والتعدد ، وبالتالى الديموقراطية والعلمانية ، فان ارتباط هذه الهوية بالعالم لن يعتوره القصور ومركبات النقص والاحساس بالدونية ، وردود الفعل الشوفينية ومعاملة الآخر باعتباره غازيا بالامكان أو باعتبارنا نحن المؤهلين لغزوه . نصبح جزءا من هذا العالم لا فى مواجهته ، شركاء فى صنع مصيره ومستقبله وليس خصوما لهذا المصير الواحد والمستقبل المشترك الذى تؤكده يوما فيوما ثورة الاتصال والمعلومات وثورة حقوق الإنسان وهى تجتاح الدنيا من الشرق إلى الجنوب ومن الغرب إلى الشمال .

لقد سقطت الناصرية ، ورديفاتها ، لأن معادلة التوفيق بين التراث والعصر أو بين الإسلام والغرب أو بين العلم والإيمان كانت قد انتهت . تراكم السقوط وأقبلت الهزيمة النهائية التى لم تكن فقط لنظام بل

لرؤيا وطبقة اجتماعية . ولم تتمكن الناصرية من إقامة البديل " القومية العربية والعالم " بل اكتفت بتشييد المدخل ووراءه الفراغ أو الانقاض . كان السبب الأكبر هو غيبة الإبداع الديموقراطى وتغييب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى الثورة الثقافية الشاملة .

وبانتهاء معادلة النهضة نهائيا عام ١٩٦٧ سواء فى مصر أو فى بقية أنحاء العالم العربى ، أزدهرت السلفية الدينية بأشكالها وأحجامها وأفكارها وأفعالها وتنظيماتها المختلفة . ولم يكن ظهورها وتعاظمها مفاجئا ، بل ثمرة تراكم السقوط ، لدولة محمد على والثورة العرابية واجهاض ثورة ١٩١٩ وهزيمة الناصرية . سقوط التوفيق غير المبدئى ، والنفعى القصير الأمد والنظر بين ما يسمى بالعصر الذهبى للماضى الدينى ـ النص الإسلامى الأول وسيرة الرسول الكريم ـ وبين الحداثة الغربية ، دون أى تأصيل وأى تركيب . وفى هذا السقوط لا يعلو صوت فوق التمييز العنصرى والاضطهاد الدينى والقهر المذهبى وأشباح الدويلات العرقية ـ الطائفية من احداث البربر فى المغرب العربى إلى أحداث لبنان فى المشرق العربى مرورا بالإرهاب المسلح الذى عرفته شوارع القاهرة ودمشق وبغداد ومكة . ومرورا بالأحداث المأسوية التى غرق فيها سودان النميرى وما يزال غارقا فيها . ومرورا بتراجع النظام العربى المعاصر أمام الضغط السلفى إلى مواقع دفاعية سمحت بمزيد من النيران .

وليس من منقذ سوى العلمانية لا كمشروع مستقل مكتف بذاته ، وإنما كجزء من مشروع حضارى أشمل جوهره الديموقراطية . ليس من مجال لإعادة التاريخ أو نسخه ، فلن نكتشف أو نخترع ما تم اكتشافه أو اختراعه . ولم يعد أمام العرب المعاصرين ، ومصر فى مقدمتهم ، سوى اللحاق بركب البشرية المعاصرة أو الانقراض . واللحاق ليس ممكنا بغير ثورة ثقافية شاملة مقدمتها الديمقراطية وخاتمتها الديمقراطية . حينئذ تصبح العلمانية مجرد مظهر لجوهر أعمق ، يحرر الدين من الدولة ويحرر المجتمع من أية سلطة تحكمه فى العلن أو الخفاء باسم الدين .

(٢)

ولابد من تفصيل قليل

فالقول باحياء يقوم على حضارات قديمة أو وسيطة أو حديثة لا يعنى مطلقا : الجمع الكمى بين تلك الحضارات ، ولايعنى العودة المستحيلة إلى الماضى بانتقاء بعض عناصره أو كلها وتطبيقها على الحاضر . إننا ونحن ننادى بنوع جديد من العلمانية نعلم تمام العلم أن مصر القديمة ، مثلا ، لم تعرف هذه العلمانية . ولكن موقفنا منها كموقف المسيحية من الأديان والفلسفات السابقة عليها ، وكموقف الإسلام من المسيحية وغيرها ، وكموقف النهضة الأوروبية من اليونان والإسلام ، وكموقف الثورات

الصناعية والتكنولوجية والالكترونية الحديثة والمعاصرة من النهضة الأوروبية . تمثل القديم واستيعابه فى حركته . قديمنا يمنح الحركة بصمتنا الوطنية أو القومية المميزة ، وقديم العالم يمنح هذه الحركة مشروعية الانتماء للعصر الجديد ، فيصبح العصر الجديد للجميع بالتكافؤ فى صياغة السياق وصناعة الجذور وليس بالتبعية أو ما يسمى بالغزو الثقافى .

لسنا نتجه إذن إلى تراثنا الحضارى أو تراث الإنسانية بقصد أن نبنى اهرامات جديدة أو كى نحنط موتانا انتظارا للبعث أو كى نحاكى الخلفاء الراشدين أو الأوروبيين المحدثين والمعاصرين فى معيشتهم ، فهذه كلها مستحيلات حتى إن تمناها بعضنا بالوهم أو الحنين ، وإنما نحن نبنى ذاتنا الثقافية ـ هويتنا القومية فى إطار الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل بين الماضى والحاضر والمستقبل ، وبين هذه الأزمنة والمكان الذى نعيش فيه ، وبينها وبين المصير البشرى فى كل الأمكنة ، يقينا منا بإننا نعيش فى عالم واحد .

والمهمة الصعبة هى التركيب أو الإبداع الحضارى ، أو المشاركة الفعلية فى بناء الحضارة الحديثة ، فالرياضيات التى اكتشفها أجدادنا لهندسة الاهرامات ، والكيمياء التى عرفوها فى عمليات التحنيط والجماليات التى نبضت بها الرسوم والمنحوتات ، والاختراعات والفتوحات التى أنارت أبصار العالم من المجازات ابن سينا والكندى والخوارزمى والفارابى وابن رشد وابن خلدون ، حالت بينها وبين اتصال الإبداع موانع كثيرة فى مقدمتها غياب حرية الفكر وتغييب الإرادة الإنسانية فى ثنايا التخلف الاجتماعى والسياسى والثقافى الذى توارثناه منذ انهيار الدولة العباسية وفى ظل السلطنة العثمانية وخلال الحملات الصليبية ، حيث تحالفت الدكتاتورية باسم الدين فى ضرب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى العدل والديموقراطية ، وفى ضرب التواصل بين أزهى عصور الحضارة الإسلامية من جهة وبين الحضارات غير الإسلامية السابقة واللاحقة من جهة أخرى . وقد أدى هذا الانقطاع إلى تخلفنا البنيوى عن الحضارة الحديثة ، بالرغم مما أخذته من تراثنا الحضارى .. فلأن هذا التراث يتضمن ما تحتاج إليه الإنسانية فانه لم يتجمد ولم يتحنط ولم ينتظر أن يرثه أهله الشرعيون ، وإنما ورثه القادرون على إبقائه فى دائرة الحياة والتجدد والاستمرار . ورثه الأوروبيون . ورثوا الكثير من بابل وآشور ، من حمورابى وجلجامش ، والكثير من فينقيا من هنيبعل ، ورثوا المسيحية واليونان وذروة ازدهار النهضة العربية الإسلامية . وأقاموا الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل مع حضارات الصين وفارس والهند ، وبين هذه المنجزات كلها ومجتمعاتهم الثائرة على عصور الظلام والكنيسة ومحاكم التفتيش والنبلاء ونظام القنانة . وفى خضم التمثل والاستيعاب لحضارات " الآخرين " ، والثورة على الاقطاع والبابوية أبدع الأوروبيون من العلوم والفلسفات والرؤى ما استطاعوا به الحصول على " بصمة قومية " لاضافتهم

الحضارية جنبا إلى جنب مع الفتح العالمى المستمر لعصور جديدة فى الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة ، كلها تفريعات عن الاقتناع الوطيد بالإرادة الإنسانية وإعمال العقل .

هكذا أصبحت الحضارة الإنسانية الحديثة ، وفى طليعتها الإضافة الغربية ، حضارة العالم دون مركزية أوروبية ودون غزو ثقافى ، ودون استيراد وتصدير . وإنما التفاعل الحر الخلاق المشروط سلفا بالاستقلال الوطنى والمشاركة الحضارية . وهو أمر يختلف كليا عن الاملاء الاستعمارى والاستراتيجيات الأجنبية . إن ما فعله الانجليز فى مصر على سبيل المثال بواسطة مخطط دنلوب للنظام التعليمى ، وما فعله الفرنسيون فى المغرب العربى ، وخاصة فى الجزائر ، هو محاولة تدمير الشخصية الوطنية ووضع شعوب هذه البلاد ضمن نطاق التبعية . وهو الوضع الذى لايثمر أية مشاركة حضارية ولا أية قدرة على الإبداع . لذلك كانت الثورات المتتابعة للاستقلال الوطنى ، ولكنها لم تكن بالضرورة ثورات ناجحة ، ففى أغلب الأحوال خرج العسكريون من الأبواب ، واستمر تدفق الاستراتيجيات الأجنبية من النوافذ . وهنا لعب الغرب بالتحالف مع تشكيلات اجتماعية محلية أدوارا مشينة فى تكريس التخلف وترسيخ الازدواجيات الثقافية ، وأحيانا العدمية القومية فى ظلال وارفة من الاوتوقراطيات الدينية والعسكرية والمدنية .

هذا التشابك المعقد بين بعض القطاعات الاجتماعية المحلية وبعض الغرب ابان المرحلة الاستعمارية وبعد الاستقلال ، أفضى إلى فراغات سلبية فى المسيرة المعقدة للنهضة ، من أكثرها خطورة الانقطاع عن تاريخنا الحضارى وتاريخ الإنسانية من موقعين مختلفين هما فى النهاية داخل خندق واحد . الموقع الأول هو الارتباط الذى يصل أحيانا إلى حد التثبيت النفسى الطفولى عند إحدى المراحل التاريخية واعتبارها التاريخ بأكمله والتقوقع داخلها باعتبارها عصرا ذهبيا ، وغالبا ما يكون عصرا دينيا أو مذهبيا أو طائفيا أو عرقيا (الفرعونية ، المارونية ، البربرية ، الخلافة الراشدة ، السلطنة العثمانية) . هذه الارتباطات الدينية ـ السياسية بالماضى قد احتاجت ـ بحكم تعارضها الصريح مع الحاضر ـ إلى الإرهاب ، لأن الشرعية الديموقراطية الغائبة عن الحكم وهذا النوع من المعارضة لم تكن لتستطيع أن تسبغ حمايتها على العودة المستحيلة إلى الماضى . وكان الغرب الاستعمارى يغذى هذه الارتباطات ، بل لقد وصل هو العلمانى إلى حد التنظير والتقنين والمشاركة الفعلية فى تأسيس جسم عنصرى غريب على المنطقة يستوحى شرعيته المزورة من التوراة . وفى مرحلة تالية لم يكن لدى الغرب أى مانع فى إقامة سور صحى حول الدولة اليهودية من دويلات طائفية مقتطعة من لحم ودم الجسم العربى (وهذا أحد وجوه مأساه لبنان ، واحد وجوه حرب الخليج) .

والموقع الثانى هو الارتباط العضوى التابع للغرب ، لشركاته واستراتيجياته العسكرية والثقافية

والسياسية الاقتصادية . وتصبح العلمانية هنا راية مزورة ، لأنها مجرد زى قانونى أو لغوى هو بطاقة انتساب مستحيل إلى " العالم المتقدم " .

الموقعان كلاهما ينتميان إلى خندق واحد . وهو الخندق الذى لم يحقق الاستقلال الوطنى الحقيقى ، ولم يحقق اتصالنا بالعالم الحقيقى ، ولم يحقق لنا إبداعا حضاريا نشارك به فى مسيرة الحضارة الحقيقية . كلاهما دائرة مغلقة معزولة عن الواقع الحى فى بلادنا أو فى بلاد غيرنا ، وهى أيضا دائرة معزولة عن التفاعل مع المسار الطبيعى لحضاراتنا وحضارات غيرنا . لذلك كانت هذه الارتباطات عاملا حاسما فى تشويه صورة العالم ، لأن هناك أكثر من غرب . وهناك غرب وشرق وشمال وجنوب ، رأسيا وأفقيا ، ماديا وفكريا . ليس الغرب واحدا ، وليس الغرب هو العالم . وليست الفرعونية أو المارونية أو السلطنة العثمانية هى التاريخ ، فليس هناك أى " عصر ذهبى " وليست هناك " عودة " . وإنما هى فى الحالين عودة لبلادنا أن تكون مجرد سوق وخامات أولية وممرات استراتيجية واستجابات سياسية لمصلحة السيد الغربى سواء كنا علمانيين مثل الحبيب بورقيبه أو عسكريين مثل جعفر النميرى أو أنور السادات أو من السادة والأشراف أو ممن لا يعترفون بدين ما للدولة كما هو الحال فى لبنان . ولكن الحقيقة هى أن الجميع ثيوقراطيون من نوع جديد هو التزيى بأردية العلمانية والدين أمام عدسات التصوير الاجتماعى والكرنفالى ، لاكتساب شرعية مفقودة .

وهى الشرعية التى يستحيل اكتسابها بغير الاستقلال الوطنى والارتباط المتكافئ بحركة العالم نحو التقدم . ولكن الانقطاع فترات طويلة مظلمة عن ذروات نهضاتنا الحضارية ونهضة العالم هو الذى أدى إلى تشويه علاقتنا بذاتنا وتشويش علاقتنا بالعالم ، مما يستدعى إبداعا جديدا لمشروع حضارى مركب يصوغ هويتنا الوطنية ـ القومية فى إطار الاتصال والتواصل والتفاعل والجدل مع دروات النهوض الحضارى فى مختلف مراحل تاريخنا القديم والوسيط والحديث . ليس من تثبيت عند مرحلة وليس من تطبيق وإنما تمثل واستيعاب " البصمة " التى تميز وجهنا بين الوجوه والنماذج الحضارية المتعددة لإنسانية اليوم ، مما يستدعى تركيبا اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا جديدا يقطع بنيويا خيوط وتشكيلات التبعية ويصل بنيويا كذلك بيننا وبين العالم الجديد بالاتساق الشامل مع ثورة الاتصال والمعلومات وما تتضمنه من تجذير للديموقراطية وحقوق الإنسان . وهو التجذير الذى يعنى أن " الثورة الثقافية الشاملة " هى فى الأساس ثورة اجتماعية ـ ثقافية ، وليست مجرد تقنينات اصلاح دستورى . ويعنى أيضا أن العلمانية منهج للتعامل فى مشروع ديموقراطى بين المواطن وبقية المواطنين وبين جميع المواطنين والدولة . إنها إعمال للعقل فى هذا السياق .

ومن هنا يصبح تحرير الدين من الدولة وتحرير المجتمع من أية سلطة تحكمه باسم الدين عملا موحدا .

وقبل أن نفصِّل الأمر فى مدلول هذه العبارة التى توجز ما ندعو إليه من علمانية جديدة نقول أنه ليس صحيحا ما يتذرع به البعض من أن هذه المنطقة وحدها هى الجزء المتدين من العالم . ليس فى هذا القول أى " علم " ولا أية " حقيقة " ، فقد عرفت شعوب العالم كلها الدين وماتزال سواء فى العصور القديمة أو الوسيطة أو الحديثة ، وسواء فى ظل العلمانية الليبرالية أو العلمانية الاشتراكية . ومن ثم فليست هناك خصوصية تميزنا عن غيرنا بسبب " التدين " . ولكن التدين شئ والحكم باسم الدين شئ آخر . هذه نقطة ، والنقطة الثانية هى أن الدين شئ والفكر الدينى شـــئ آخر ، فهذا الفكر هو مجهود ومواقف الناس من الأديان والمذاهب . أى أنه فكر بشرى يخضع للمناقشة كأى فكر آخر .

وسوف أضرب مثلا على ضرورة تحرير الدين من الدولة . فى الستينيات أفتى الشيخ الجليل محمود شلتوت الإمام الأكبر للجامع الأزهر بأن الصلح مع اسرائيل حرام . وفى السبعينيات أفتى الشيخان عبد الحليم محمود ومحمد متولى الشعراوى (وكان أولهما شيخ الأزهر والثانى وزير الأوقاف) فتوى عملية بأن الصلح مع اسرائيل حلال ، إذ بارك كلاهما اتفاقيات كامب ديفيد . أين يقع الدين هنا ؟ لنقل أن اقحام الدين فى شئون الدولة يوقع الناس فى حيرة شديدة بين المواقف المتضاربة للناطقين الرسميين باسم الدولة . ومنذ فترة قصيرة أفتى شيخ الأزهر بأن فائدة البنوك هى الربا بعينه ، والربا محرّم نصا ، بينما أفتى مفتى الديار المصرية بأن الفائدة حلال . ووقف بعض المشايخ إلى جانب شركات توظيف الأموال ، ووقف غيرهم ضدها . أين الدين من كل ذلك ؟ ألا يقوده التحرر من شئون الدولة إلى موقع حصين لا يمس هو الضمير والقيم الاخلاقية ، وإلى مسئولية الإنسان الخالصة عن نتائج ما يمليه عليه الضمير ومايحركه من قيم ؟

ولكن الذى يحدث أن الدولة العربية المعاصرة تتدخل باسم الدين فى شئون العقل البشرى حتى أن لبنان بلد الحريات كما كان يسمى هو الذى طرد المؤلف السعودى عبد الله القصيمى وطارد الكاتب السورى صادق جلال العظم لأسباب صاغها رجال الدين والدنيا فى لبنان . وفى مصر كانت السلطة الدينية للأزهر التابع رسميا للدولة ، هى التى أوصت أو قررت أو اتهمت أو حكمت بمصادرة أعمال العقل المصرى فى كل العصور مثل " فى الشعر الجاهلى " لطه حسين و " الإسلام وأصول الحكم " لعلى عبد الرازق " و " الفتوحات المكية " لابن عربى و " محمد رسول الحرية " و " ثأر الله " لعبد الرحمن الشرقاوى و " أولاد حارتنا " لنجيب محفوظ و " مقدمة فى فقه اللغة العربية " للويس عوض . وقد افرجت السلطات المدنية عن كتابين فقط من هذه الكتب بتدخل مباشر من الحاكم . ولكن مازالت هذه العناوين وغيرها كثير مصادرة . لماذا ؟ لأن مجمع البحوث الإسلامية له الحق القانونى فى الافتاء بشأن الفكر فى مصر ، ولأن الرقابة على المصنفات الفنية تعتمد فى حيثياتها وأحكامها على مشاركة الأزهر

فى تحليل وتحريم الفن فى مصر . وعن مجلس أمناء اتحاد الإذاعة والتلفزيون المصرى صدر قرار بأن " تراعى البرامج والدراما أن مفهوم الإيمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى يجب ألا ينظر إليه فقط من منظور فلسفى واعتقادى ، ولكن يتعين ترجمته إلى سلوك يشمل كل مجالات الحياة .. وإن الإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره " . من الذى سيحكم على البرامج والدراما بأنها مؤمنة على هذا النحو أو كافرة ؟ إنهم بشر سوف يؤولون كل شئ حسب معتقداتهم السياسية ومصالحهم الاجتماعية تحت ستار الالتزام الإعلامى الرسمى من جانب الدولة بدينها الرسمى . وهذه الأمثلة كلها عدوان صريح فى الممارسة على الدستور الذى يؤكد حرية الفكر والتعبير والاعتقاد . وهو أيضا عدوان مشين فى الممارسة على إبداعات العقل المصرى . أما فى دولة الامارات ، فإن وزير الإعلام يقترح " ميثاق شرف إعلاميا مستوحى من القرآن والسنة " ويقول صراحة أن المقصود بالإعلام هو " الإعلام عن الإسلام كرسالة سماوية وعقيدة دينية " (الشرق الأوسط ٢٢ ـ ١١ ـ ١٩٨٩) .

هذا هو التوظيف الرسمى للدين فى شئون العقل العربى الحديث من جانب الدولة سواء كانت الإمارات أو مصر . وهو توظيف معاد لجوهر أى إبداع حضارى ، لأن هذا الجوهر هو العقل . لذلك كان لابد من بناء المشروع الديموقراطى للثورة الثقافية الشاملة على أساس العلمانية الجديدة التى تأخذ بتحرير الدين من قيود الدولة . على أن تأخذ أيضا بتحرير المجتمع من أية سلطة أخرى تحكم باسم الدين سواء كانت سلطة ظاهرة كالجماعات والتيارات السلفية أو سلطة اقتصادية من البنوك التى ترفع رايات الإسلام أو سلطة خفية من جانب مؤسسات الشعوذة والخرافات . إن ما جرى فى بعض محافظات الصعيد المصرى من محاكمات ميدانية وتنفيذ لأحكام " الامراء " وما جرى فى شوارع القاهرة من محاولات اغتيال ، هو نموذج للسلطة الدينية " الأخرى " . كذلك ما وقع للعروض الفنية والمسرحية فى جامعتى اسيوط والقاهرة من استخدام للعنف وإيقاف قسرى لهذه العروض وتهديد مسلح بالجنازير ومطاوى قرن الغزال ، هو نموذج لهذا النوع من السلطة ، وهو ما يزال فى صفوف المعارضة .. فماذا يكون الأمر لو أنهم وصلوا إلى السلطة ؟ ويبقى صحيحا أن الثغرات المفتوحة فى أجهزة الدولة تيسر لهم اختراق الأنظمة القانونية ، ويبقى صحيحا أكثر أن الأزمة البنيوية الخانقة والطاحنة فى الاقتصاد والنظام الاجتماعى والنخبة السياسية هى أساس البلاء .

(٣)

" المرحلة العربية الراهنة " من حيث الزمان تمتد من هزيمة ١٩٦٧ إلى غزو لبنان عام ١٩٨٢ . تلك هى المرحلة التى سبقتها مقدمة تاريخية بالغة الدلالة هى " انفصال " الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١ . ولولا الحضور الوطنى الغلاب لشخصية جمال عبد الناصر على رأس السلطة المصرية لوقعت

هزيمة ١٩٦٧ قبل موعدها بست سنوات . ولولا هذا الحضور أيضا لما وقعت حرب الاستنزاف ولما استردت القوات المسلحة عافيتها بسرعة ، ولاستولت الثورة المضادة على السلطة فور وقوع الهزيمة العسكرية .

نحن الآن فى مرحلة ما بعد الهزيمة التى اكتملت دائرتها الزمنية خلال السنوات الخمس عشرة المشار إليها . ولكنها مع ذلك الهزيمة المستمرة . ما معنى ذلك ؟ معناه أن " الاختراق " الذى كان يشكله النظام الناصرى برفقة امتداداته الشبيهة ، قد انتهى .

انتهى " الخلل " الذى أحدثته الانتفاضات الوطنية شبه القومية شبه الاشتراكية عديمة الديموقراطية بين عامى ١٩٥٢ و ١٩٧٠ من المحيط إلى الخليج .

كان هذا الخلل هو " شق " النظام العربى المعاصر إلى نظامين : أحدهما تابع لخطى الرأسمالية العالمية وجزء من استراتيجيتها . والآخر ينشد الانفلات من الأسر الاستعمارى بطرد الاحتلال المباشر وتأميم الثروات الوطنية والاصلاح الزراعى والتصنيع المكثف واجراء تغييرات على الخريطة الاجتماعية للوطن .

وقع الخلل ـ أعنى التناقض ـ بين الأجزاء التابعة للاستراتيجيات الأجنبية ، وهى الاقدم والارسخ ، وبين الأجزاء التى تنشد الاستقلال الحقيقى والسيادة . ومنذ منتصف الخمسينيات إلى منتصف الستينيات كان الصراع ضاريا بين الفريقين ، فلم يستطع ايهما أن يعيد الانسجام أو ما يشبه التوحد إلى جسد الوطن العربى وروحه . لم يستطع أحدهما أن يفرض نظامه ـ أى مجمل أهدافه ووسائله ـ على مجموع البنى الفوقية والتحتية للعرب المعاصرين . ولذلك كان التدخل الأجنبى لمصلحة البنية التابعة حاسما عام ١٩٦٧ فقد مهد الأرض لانهاء الخلل واستعادة التجانس وتكوين " نظام الشرق الأوسط " بهزيمة الاختراق الناصرى . وهو الاختراق الذى حاول أن يقيم نظاما إقليميا جديدا بعد الحرب العالمية الثانية ، هو النظام العربى .. بينما كان الآخرون ، بالحرب العربية الصهيونية الأولى ونتائجها ، استهدفوا إقامة نظام الشرق الأوسط الذى يضم الأقطار العربية غير الموحدة والدولة اليهودية وتركيا كجزء لايتجزأ من الاستراتيجية الاطلنطية . وطيلة عشرين عاما (تبدأ بمشروع ايزنهاور ١٩٥٧ وتنتهى بزيارة السادات للقدس المحتلة ١٩٧٧) لم يكن بمقدور نظام الشرق الأوسط أن يولد الا بجراحة كامب ديفيد ، وهى " الاختراق المضاد " للنظام الناصرى وامتداداته العربية . وكان لابد لحسم الصراع أن تكون مصر ـ قائدة التحرر الوطنى فى المنطقة ـ نقطة الانطلاق لتصفية النظام العربى وإعادة

الانسجام إلى " نظام الشرق الأوسط " بقبول الدولة اليهودية أو الكيان الصهيونى قبولا يرتهن بقاؤه ببقاء الكيانات القطرية العربية أو بتحويل الأقطار العربية إلى كيانات طائفية ومذهبية وعرقية ، ويرتهن بقاء هذه الكيانات ببقاء اسرائيل فى ظل الاستراتيجية الغربية .

وقد وصلنا إلى هذه النتيجة ـ الهزيمة ، ليس فقط بسبب القوة العسكرية العبرية والقوة المالية للكيانات النفطية ، وإنما أيضا وأولا بسبب القصور الذاتى فى المشروع القومى نفسه الذى تجلى فى سقوط دولة الوحدة ، وفى طرح " التقدم القطرى " كبديل . وهو قصور الفكر والفعل والمقومات والمكونات . هذا القصور أوقف عمليا " نمو " أو " تطور " المشروع القومى ، فما كان للمشروع المضاد إلا أن ضرب ضربته ذات الامتدادات الإقليمية المستمرة إلى يومنا : الاعتراف بالدولة العبرية وضمها رسميا إلى نظام الشرق الأوسط ، وتحويل لبنان إلى كانتونات طائفية ، واشتعال حرب الخليج . هذه كلها وغيرها عناصر مشروع " نظام الشرق الأوسط " . ولكن أخطر العناصر كان وما يزال اقتران عصر النفط العربى بالنشاط المكثف للدويلات الدينية والحروب المذهبية .

أن سلاح النفط الذى استخدم لمرة واحدة بشكل محدود فى حرب أكتوبر الوطنية ، أضحى سلاحا مضادا ، بل لعله دخل الحرب بهدف استثمارها . لقد بدأت الثورة النفطية من أبواب الحرب الوطنية . وهى مفارقة مأسوية نادرة الحدوث فى التاريخ ، لأن هذا النفط نفسه هو الذى سيجند وإرداته فى خدمة الحروب الطائفية ، الفكرية والسياسية والميدانية . كانت الحالة القطرية قد استنفدت أغراضها التاريخية ، وكان البديل هو الانضمام إلى نظام الشرق الأوسط ككيانات طائفية ودويلات مذهبية وعنصرية . سقطت " الوحدة الانفصالية " أى تلك الوحدة التى اشتملت على جرثومة سقوطها بتغييب الديموقراطية الاجتماعية والسياسية عن بناتها . ولكن الوحدة الانفصالية بقيت كمفهوم أوتوقراطى فى مختلف تجارب العرب المعاصرين ضمن البنية الأساسية لنظام الشرق الأوسط . وانطوت الوحدة الانفصالية على الإرهاب والإرهاب المضاد أو على إرهاب الدولة وإرهاب المعارضة فى ظل الوحدة وبعد الانفصال . ولم يكن ما جرى ويجرى فى لبنان إلا تجسيما مروعا للإرهاب الطائفى . ولم يكن ما جرى من اسرائيل للبنان وتونس والمفاعل الذرى العراقى والانتفاضة إلا تجسيما مروعا لإرهاب الدولة ـ الكيان العنصرى . غير أن عودة الانسجام إلى نظام الشرق الأوسط لم يتم بجراحة واحدة هى هزيمة ١٩٦٧ وإنما بعدة جراحات هى حرب أكتوبر ١٩٧٣ وزيارة القدس المحتلة عام ١٩٧٧ وغزو بيروت ١٩٨٢ . هكذا اقترنت الوحدة الانفصالية بظاهرة جديدة هى " العنصريـة النفطية " باستحالة المساواة فى توزيع الثروة القومية بين الدول المنتجة للنفط ذات العدد القليل نسبيا من السكان وبين الدول الفقيرة ذات العدد الكبير . فى الواقع اقترنت الوحدة الانفصالية ـ أى التفتت الإقليمى ـ بالعنصرية النفطية .

وأمست هناك ظاهرة اجتماعية كاسحة هى ظهور المواطن النفطى الايجابى (= رعايا الدول المنتجة) والمواطن النفطى السلبى (= رعايا دول الأيدى العاملة) . وقد تفاعلت الظاهرتان مع البنية الاستهلاكية التابعة فى بلورة هذه النتائج :

* عنصرية المواطن فى الدول المنتجة بحيث أصبحت الجنسية فى تلك البلاد ، مهما بلغ عدد سكانها الذى لايتجاوز أحيانا عشرات أو مئات الألوف ، امتيازا ومدعاة للاستعلاء . ويصل الأمر أحيانا إلى الاهانات المتعددة والاستهانة بحقوق وأرواح العاملين من بلدان أخرى (= أساسا تونس ومصر ولبنان وفلسطين) واعتبار القادمين جميعا من اللصوص والشحاذين أيا كانت خبراتهم ومساعداتهم الكبرى فى التنمية ، واعتبار النفط أو الثروة المالية القادمة من غير جهد مقياسا عنصريا للتمييز بين البشر . وفى إطار التمايز النفطى فإن رعايا الدول غير العربية من آسيا للمهن المتواضعة ومن أوروبا للمهن الرفيعة لهم الافضلية على العرب .

* وقد أدى الازدهار النفطى فى أقطار المهاجرين إلى كوارث اجتماعية محققة فى مقدمتها ارتفاع معدلات الجريمة وخروجها على أنواع الجرائم السابقة . وكذلك ازدياد معدلات الفقر فى قطاعات لم تعرفه من قبل وسحق القطاعات التى كانت تعرفه . وتعاظم نسبة وأشكال القمع والإرهاب وإدمان المخدرات المختلفة وشبكات الدعارة والتهريب والشذوذ وهروب الأحداث . كانت هجرة الرجال والنساء إلى مواطن النفط سببا مباشرا فى المآسى الاجتماعية المستمرة ، واختلال موازين القيم ومعايير السلوك الفردى والجماعى .

وكما ارتبطت الوحدة الانفصالية بالعنصرية النفطية فى مجتمع الاستهلاك التابع الذى سُمّى زورا بالانفتاح ، كذلك ارتبط كلاهما بالإرهاب الدينى السلفى الذى كانت له جذوره قبل الثورات الاستقلالية . ولكنه تسلل من ثغرات المشروع القومى الناقص ، بفاعلية الوحدة الانفصالية غير الديموقراطية ، ثم تسرب عبر قنوات العنصرية النفطية التى جمعت الطاقة الغيبية للدين والإعجاز العينى لآبار البترول . لقد عثرت الدولة ـ البئر أخيرا على ضالتها فى اقتران المعجزة الدينية بالمعجزة المادية على أرض واحدة . ووجدت الدولة ـ البئر أنها الأجدر بقيادة المنطقة ، فوظفت الطاقتان الروحية والمادية فى ملء ما ظنته ـ كايزنهاور منذ أكثر من ثلاثين عاما ـ فراغا فى الشرق الأوسط . انهزمت الناصرية والمشروع القومى ، وسقطت شعارات الوحدة والتحرير والتأميم . وأصبح الطريق ممهداً لشعارات جديدة قديمة : تطبيق الشريعة ، والإسلام هو الحل . ولاشك أن احتجاب الشعارات القومية والاشتراكية ، وألوان القمع والتعذيب الذى مارسته وتمارسه الدول ذات الرايات التقدمية ، بالإضافة إلى

الأزمة الاقتصادية الطاحنة ، قد اسهمت جميعا فى الاستقبال والترحيب بشعارات المعجزة النفطية والدعامات الأجنبية لتأجيج الحروب الطائفية ، والإرهاب الدينى المتشعب : اليهودية الصهيونية والمارونية السياسية ، والجماعات السلفية .

والتقت الوحدة الانفصالية والعنصرية النفطية والسلفية الراديكالية فى بؤرة الإرهاب .

إرهاب الدولة التى حصدت ألوف بل عشرات الألوف من الأرواح فى مذابح جماعية اتخذت أشكالا وأسبابا شتى . وإرهاب المنظمات غير الشرعية التى حصدت أرقاما مشابهة فى مجازر فردية وجماعية تحت لافتات وحجج مختلفة . والحقيقة هى غيبة الديموقراطية عن الحكم والمعارضة معا .

وكانت الدولة العربية وطنية أو محافظة قد صفّت أولا فأول القوى العلمانية بمختلف اتجاهاتها . وبدأت حالتان فى التبلور :

أولاهما حالة التراجع الفردى حينا والحزبى أحيانا عن الموقع العلمانى ، كما حدث لقلة من الكتاب والمفكرين ، وكما حدث لكثرة من الأحزاب والتنظيمات .

والحالة الثانية هى ارتداء الأقنعة التى تضلل النظر إلى الوجوه . والازدواجية ليست جديدة ، ولكن أقنعة الإرهاب بلغت درجة من الاتقان حدا يستحيل عنده تقييد الجريمة ضد شخص أو فكرة أو جهة محددة . ذلك أن الأقنعة الايديولوجية للإرهاب قد تكون وطنية أو قومية أو دينية . ولذلك أيضا لم تكن مواجهة الإرهاب مجرد دفاع عن العلمانية أو الديموقراطية أو الاشتراكية ، بل فى المقام الأول تفكيك خيوط الأقنعة وإعادتها إلى خاماتها الأصلية وموادها التى صنعوا منها نسيـــج الإرهاب .

(٤)

وهذا الكتاب لتفكيك بعض الأقنعة .

ويسلك من أجل ذلك طريق الحوار الثنائى والمتعدد ، لا ستخلاص أدوات التحليل الموضوعى من داخل القناع ـ الخطاب .

لذلك كان الخطاب الدينى السلفى الإسلامى موضع الحوار المتعدد : فالمدخل ، على غير التقليد الاكاديمى ، هو حوار مع أصوات ندوة اقيمت فى القاهرة عن الدين فى المجتمع العربى . والقسم الأول

بأكمله هو أكثر من حوار بين بعض رموز الخطاب السلفى الراهن وحوار آخر بين أصحاب الأفكار العلمانية المختلفة . وسيتردد صوت الكاتب فى المقدمة والخاتمة ، وفى السياق من خلال السؤال . إنه الشكل الديموقراطى فى البحث عن الأقنعة الفكرية ، الايديولوجية ، السياسية التى قد تبلغ حدا من الاتقان يتعذر معه أحيانا التمييز بين الوجه والقناع .. فالقناع ذاته ليس إرهابيا بالضرورة ، ولكنه يساهم فى الإرهاب بالتضليل المحكم أو بالتبرير والافتاء .

أما القسم الثانى فيتناول الخطاب القومى بتفكيك الأقنعة الدينية والطائفية والوطنية والعرقية . ومصر هى النموذج موضع الحوار الثنائى حول مفاهيم العروبة والمسيحية والتطبيع مع الدولة ـ الكيان الصهيونى . ولهذه المسألة الأخيرة خصوصيتها ، لأنها كانت أول زراعة أجنبية للأساس الدينى فى بناء دولة غير عربية على أرض عربية . وخصوصيتها أنها تلتقى موضوعيا مع أصحاب المشروع الدينى الإسلامى السنّى أو الشيعى وأصحاب المشروع المسيحى المارونى فى اكساب الشرعية الطائفية أو العرقية قوة الأمر الواقع . وهو ذاته الالهام الإيرانى بعد إقامة الدولة الشيعية الاثنا عشرية . ولكن النموذج الصهيونى أخطر لأنه أقيم فوق الأرض العربية ـ الفلسطينية ، ولأنه يتبادل الحماية الايديولوجية والسياسية وأحيانا العسكرية لأصحاب المشاريع المماثلة ، وخاصة الذين يقيمون خصومتهم معه على الأساس الدينى . وهو أساس وهمى يستبعد الأساس القومى والوطنى بالرغم من أنه الأساس المحدد بالأرض والملموس بالهوية .

وقد كان من الممكن أن يكون لبنان هو النموذج الأصلح للحوار حول التطبيع مع الدولة الصهيونية بصفتها كيانا إرهابيا متداخلا فى نسيج الحرب اللبنانية . ولكن الاعتراف الرسمى المصرى يمنح علاقة هذا الكيان بمصر الأولوية عبر حوار متعدد . ذلك أن تأثير مصر على غيرها هو الأقوى ، ولأن تجربة التطبيع قد تبدو للنظرة الخارجية خالية من الإرهاب . ولكنه من واقع هذه التجربة يبدو قناعا بين أقنعة الإرهاب .

والقسم الأخير هو القناع الثقافى ـ الأدبى . وقد اخترت له نماذج محددة بدءا من ترجمة رواية لكاتب اسبانى أثارت الغيرة التربوية لدى البعض على الناشئة من التعبيرات الجنسية ، إلى مواقف الشيخ متولى الشعراوى من الفنون ، وانتهاء بالدور الخاص الذى لعبه حكم الاعدام الإيرانى على سلمان رشدى بالنسبة لموقف السلفية الراديكالية من نجيب محفوظ .. الأمر الذى سمح عمليا للثقافة ، فى حدود معناها الدينى السلفى ، أن تكون قناعا للإرهاب .

* * *

هذا هو الكتاب الذى قد يثير من الأسئلة أكثر مما يعطيه من أجوبة . ولكنه إذا نجح فى صياغة السؤال ، فإنه حينئذ يكون قد قطع نصف المسافة إلى الجواب .

ونحن فى واقع الأمر ، فى عصر الأسئلة الكبرى . وليس من أحد أو فكرة أو هيئة أو نظام أو تجربة أو رؤية تملك الحقيقة وحدها .

هذه إذن مجرد محاولة لا تنفى عن نفسها سلفا جوانب القصور واحتمالات الخطأ .

غالى شكرى

القاهرة ١٩٨٩/١١/١١

□□□

مدخل

العرب بين الدين والسياسة

(١)

لم تكن ندوة " الدين فى المجتمع العربى " التى عقدتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع فى القاهرة بين الرابع والسابع من أبريل (نيسان) ١٩٨٩ إلا حصيلة الحوار الثقافى العربى الواسع حول ظاهرة ما سمى " بالتطرف الدينى " المعاصر. تبدو هذه الحصيلة واضحة فى جملة المصادر التى أثبتها الباحثون الاجتماعيون المشاركون من مختلف الأقطار العربية . وتبدو أيضاً من اتجاهات النقاش الديموقراطى للأوراق التى قدمت فى الندوة . وتبدو أخيراً من غلبة الأبحاث التى تناولت البعد السياسى والاجتماعى المعاصر للحركات " الدينية " العنيفة أو غير العنيفة التى عرفها العالم الإسلامى فى السنوات العشرين الأخيرة ... هذا على الرغم من أن عنوان الندوة ـ أكرر ـ هو " الدين فى المجتمع العربى " وليس ما يسمى " التطرف الدينى " .

أردت أن أقول أن القائمين على الندوة لم يتعمدوا التركيز على هذا الذى ندعوه " تطرفاً " ، وإنما كان الهدف الأصيل هو البحث فى الدور المعاصر للدين فى المجتمعات العربية اليوم . غير أن هذا الهدف المعلن قد أعيدت صياغته عملياً ، سواء من جانب الباحثين أنفسهم الذين افترضوا أن ما يدعى بالتطرف الدينى هو الهدف المضمر فكتبت غالبيتهم كلياً أو جزئياً عن هذا " التطرف " ، أو من جانب المحاورين الذين ناقشوا الأوراق فى ضوء هذا " الإضمار " . ومعنى ذلك أن الارتباط الحميم باللحظة التاريخية فرض نفسه على المفكر العربى أكثر كثيراً من ارتباطه بالإطار الأكاديمى . واللحظة التاريخية تقول أن هناك شيئاً يدعوه البعض " تطرفاً دينياً " يستحق من الجميع مواجهته بالفهم والتوصيف والتحليل والتقويم .

وأياً كان مصدر المصطلح ، فهو لا يحوز على الإجماع . البعض يقول أنه من واردات الغرب ، والبعض يقول أنه من صادرات العلمانيين . وفى الحالين فهو من صياغة الخصم . والمصطلح الناجح هو الذى يوافق عليه صاحب الظاهرة ويتفق فى الوقت نفسه مع " مقتضى الحال " .

هذه النقطة أولية تحاشى الباحثون فى ندوة " الدين فى المجتمع العربى " التعرض لها ، بالرغم من أهميتها الفائقة فى تحديد معالم الظاهرة . يقول عاطف العقلة " أن الحركات الدينية ـ الاجتماعية التى شهدها المجتمع العربى الإسلامى خلال فتراته التاريخية المختلفة كانت تتشابه من حيث هدفها المتمثل فى محاولة العودة بالمجتمع العربى الإسلامى إلى الجذور الإسلامية والأساسات التى طبقت أيام الرسول (ص) والخلافة الراشدة ، وانها كانت تظهر كردود فعل للأزمات الحادة التى كانت تعترض وتهدد مصير المجتمع العربى الإسلامى . وأخيراً فإن هذه الحركات كانت تبلور نفسها وتحاول تحقيق أهدافها من خلال

قيادة كارزماتية " .

قد يصلح هذا التعميم فى تفسير الحركات السلفية المعروفة فى تاريخنا الحديث كالوهابية والمهدية والسنوسية ، ولكن إلى أى مدى يصلح لتفسير التناقض بين حركات جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى من جهة وبين حركات حسن البنا وسيد قطب وشكرى مصطفى من جهة أخرى ؟

قبل محاولة اكتشاف الجواب من أبحاث علماء ندوة " الدين فى المجتمع العربى " لابد من تحديد العلامات الفارقة بين " سلفيات " العصر العربى الحديث . ولنتفق أولاً على أن التعميم بين رموز كل اتجاه هو إلى المجاز أقرب لتيسير التعامل مع الظاهرة . الوهابية مثلاً تختلف عن المهدية ، والأفغانى يختلف عن الكواكبى ، وحسن البنا يختلف عن سيد قطب . ولكننا نلجأ إلى التعميم فنقول أن القاسم المشترك بين الجميع هو تنقية الإسلام من التاريخ الاجتماعى للمسلمين ، أى من " الشوائب " التى علقت به فى التطبيق الفردى والجماعى مما تواضعنا على تسميته بـ " الخرافات " ، والعودة إلى الأصول ، وهى أولاً النص القرآنى ثم سيرة الرسول (= الأحاديث النبوية الصحيحة) فأعمال الخلفاء الراشدين . وقد يختلف السلفيون حول المدى الذى يصل إليه اعتمادهم على هذه المصادر ، فالبعض قد يعتمد على القرآن الكريم وحده والأحاديث التى تتصل بما ورد فيه ، والبعض يعتمد على القرآن والسنة معاً ، والبعض يتسع لما صدر عن الخلفاء الراشدين . ولكن " صدر الإسلام " يبقى هو العصر الذهبى و " النموذج " الذى يهتدى به السلفيون على اختلاف مشاربهم .

غير أن هذا الاتفاق العام لا يظل قائماً إلى المنتهى ، حيث أن الوهابية أو المهدية أو السنوسية حركات سياسية اجتماعية دينية منظمة بعضها خاض الحروب وبعضها وصل إلى السلطة . وقد توافرت لها كلها الشخصية الكارازماتية (أو ما نسمية بالقيادة التاريخية) واندمجت فى الكيان الشعبى للمجتمع حتى أنها تحولت إلى قسمة من قسمات الهوية الروحية ـ السياسية للقطر الذى تنتمى إليه وجزء لا يتجزأ من " الخصوصية " الاجتماعية .

وهو أمر يختلف تماماً عن الحركات الفكرية ـ السياسية التى قام بها الأفغانى وعبده والكواكبى حيث يندرج الجانب الأكبر منها فيما نسميه " الإصلاح الدينى " الذى يعتمد أساساً على التربية والتثقيف والفتاوى من خلال قنوات الدولة (المدارس والمعاهد والأزهر والقضاء الشرعى) . ويتوجه أساساً إلى التوفيق بين القيم الإسلامية العامة وقيم الحضارة الحديثة (= فى الغرب) بواسطة تفسير جديد للقرآن . وهذا الاتجاه يتكون من " المفكرين " و " المصلحين " لا من القادة الجماهيريين أو التاريخيين .

كل ما نعرفه عن الأفغانى أنه كان ماسونياً ، وأن محمد عبده كان لبعض الوقت عضواً فى الثورة العرابية . ولكن أحداً منهما لم يكن " زعيماً " لحركة شعبيـة . إنهما مـن " المثقفين " .

حسن البنا أو سيد قطب توافرت لكليهما صفة " المصلح " وصفة " الزعيم " فى وقت واحد . ولكن أيهما لم يصل فى زعامته إلى قامة محمد بن عبد الوهاب أو المهدى أو عمر المختار أو ابن باديس أو عبد الكريم الخطابى ، لأن هؤلاء استقطبوا إلى جانبهم حركة شعبية كاسحة تمثل الأغلبية الساحقة ، ولأنهم حين حملوا السلاح فقد توجهوا به إلى صدور المحتلين الأجانب أو الاقطاعيين .

لذلك كان الجميع من الوهابية إلى الإخوان المسلمين من السلفيين حقاً ، وقد ظهروا فى أوقات الأزمات فعلاً ، وبرزت من بينهم قيادات تاريخية ، ولكنهم يختلفون بعدئذ فى كل شىء .

ولا تنتمى تيارات الإسلام السياسى (كما نحب أن نسميه بدلاً من التطرف الدينى) إلى سلفية الوهابيين أو محمد عبده ، فأصحابها لا ينشدون الخصوصية الشعبية أو الإصلاح الدينى ، وإنما ينتسبون إلى شجرة الإخوان المسلمين . غير أن مسافة الأربعين عاماً التى تفصلهم عن حسن البنا ، ومسافة الثلاثة والعشرين عاماً التى تفصلهم عن سيد قطب قد اشتملت على متغيرات كثيفة ومتلاحقة ، محلياً وعربياً ودولياً ، مما رسم لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى مساراً أو مسارات مغايرة .

قبل أن يصوغ علماء الاجتماع العرب فى ندوتهم القاهرية هذه المسارات حددوا لنا بعض المؤشرات .

فى مقدمة هذه المؤشرات تلك " الدهشة " التى تستبد بباحثيْن تتباعد تجربتيهما ، فأحدهما من المشرق والآخر من المغرب ، وهما يفتتحان ملف القضية . ومن المسلم به أن دهشة عالم الاجتماع ليست دهشة عادية ، فالمطلوب منه أن يزيل دهشتنا لا أن يضيف إليها . ومع ذلك يقول على الكنز (من الجزائر) فى صيغة استفهامية أقرب إلى الاستنكار " من كان يظن أن سيد قطب فى مواجهته لعبد الناصر سيصبح يوماً ما شهيداً عند الجماهير ؟ من كان يظن أن نظام الحكم فى بلد يبلغ به الأمر حد تدمير مدينة بأكملها للقضاء على الفوران الدينى ؟ وأن حزب حسن البنا سيحظى فى يوم ما فى أوساط بعض الشباب الجزائريين بمعرفة تفوق بكثير معرفتهم بتاريخ جبهة التحرير الوطنى ؟ " . أما برهان غليون (سوريا) فيصوغ دهشته على النحو التالى " لا يستطيع المرء إلا أن يعبر عن دهشته لتراجع مفهوم المشروع الحضارى الإسلامى وازدياد تقلصه وانكفائه على نفسه ، فقد كان بالنسبة لحسن البنا الذى يأخذ على الحضارة الغربية أنها تجاهلت الإنسان لصالح التقنية ، دعوة إلى أخوة إنسانية تكون

محور رسالة الإسلام الحضارية وتبشيراً بالفكرة العالمية وإبطال كل عصبية ونداء إلى أخوة بين كل الأديان وتعبيراً عن أن الإسلام شريعة السلام والرحمة . وقد جاء من بعده سيد قطب فأكد على محورية الإنسان فى المشروع الحضارى الإسلامى وعلى أن النظام الغربى انتهى لأنه لم يعد يملك من القيم ما يسمح له بالقيادة . والمطلوب قيادة تستطيع تنمية الحضارة المادية وتزود البشرية بقيم جديدة وبمنهج أصيل وإيجابى وواقعى فى الوقت ذاته . والإسلام هو الذى يفعل ذلك " .

عالم الاجتماع الجزائرى يستهول أن يكون البنّا أو قطب رمزاً ثقافياً عند الجيل الحالى ، وعالم الاجتماع السورى يرى أن البنّا وقطب يمثلان فكراً أرقى مما وصلت إليه الأمور فى الوقت الراهن . تبقى الدهشة واحدة بين الإثنين ، وإن كانت الدهشة الجزائرية هى الأكبر ، والأكثر جذرية فى دلالتها .. فالحق أن برهان غليون الذى تمكن من الحصول على اقتباس هنا للبنّا واقتباس هناك لقطب لم يضع حركتهما الفكرية ـ السياسية فى السياق التاريخى للمجتمع العربى المعاصر . لم يكن للشيخ حسن البنّا فى حقيقة الأمر أى مشروع حضارى ، فالرجل كان قيادة تاريخية شديدة الجاذبية ، ولكن مشروعه الواقعى كان الجهاز السرى للاغتيالات والتحالف السياسى المعلن مع الأقليات الدستورية التى كانت السبب الأول فى مصرعه . إنها المفارقة المأسوية التى تتكرر دائماً ، فبعد إثنين وثلاثين عاماً قُتل أنور السادات بأيدى الذين تحالف معهم على نحو من الأنحاء .أما سيد قطب فمشروعه موجز فى " معالم على الطريق " وليس فى مؤلفاته الأولى عن السلام العالمى والعدل الاجتماعى . وهذا المشروع يقول فى بساطة أن المجتمعات المعاصرة تعيش فى جاهلية جديدة . وهو يتكلم هنا عن المجتمعات الإسلامية ولا يستثنيها من " العالم " . ونحن الآن فى دار الكفر التى يتحتم هدمها لإعادة بناء دار الإسلام . هذا الكتاب إذن هو بيان التغيير بالعنف ، أو هو التنظير الذى لم يتوافر لحسن البنّا . وقد اعتمد صاحبه على أبو الأعلى المودودى من باكستان وأضاف اللاحقون ابن تيمية من القدماء وأبو الحسن الندوى من الهند . وفى جميع الأحوال لم يكن هناك " المشروع الحضارى " الذى ينعيه برهان غليون . إلا أن دهشته تضمر ما أعلنه على الكنز ، وهو أن التدهور قد حقق أرقاماً قياسية .

* * *

بدءاً من " الدهشة " راح الباحثون العرب عن الدين فى المجتمع يحرثون الأرض من عدّة زوايا . ولكن هذه الزوايا تلتقى عند " نقطة إيجابية " هى ارتباط الدين بالشخصية العربية على صعيد الهوية وبالتطور الاجتماعى العربى على صعيد الأيديولوجيا ، وأن هذا الارتباط وذاك لا علاقة لهما بتسييس الدين . وبالرغم من أن الهوية الوطنية أو القومية ، وكذلك حركة الصراع الاجتماعى هما فى خاتمة المطاف توصيف سياسى .. إلا أن القائلين بهما يفصلان هذا التوصيف عن " الإسلام السياسى "

كمنظومة من الأفكار والأفعال لا تقبل التجزئة ، فالموقف منها هو الرفض المطلق أو القبول المطلق . وأى تشخيص لعلاقة الدين بالمجتمع خارج هذه المنظومة لا يرتبط بما ندعوه " تسييس الدين " .

على ذلك ، فإننا نرصد منطلقات ومقترحات الباحثين العرب فى ندوة " الدين والمجتمع العربى " هكذا :

* التيار الأول يربط الدين بالأيديولوجيا فيقول ابراهيم على (السودان) أنه يتعين " علينا أن نبدأ من حقيقة أن الدين تعبير إيديولوجى واسع للتناقضات الاجتماعية القائمة فى حياة الناس وعلاقاتهم . ولا بد من الوصول إلى هذا باختراق الأشكال التى تخفى هذه الحقيقة ، فأكثر الظواهر الدينية إبهاماً مثل التصوف والزهد هى تعبيرات أيديولوجية ومواقف سياسية سلبية تجاه الصراع القائم " . ويضيف محمد شقرون (المغرب) : " إن نقد التجارب والتعبيرات العفوية والساذجة عن العالم الاجتماعى لا ينفصل عن تعرية التصورات الميتافيزيقية للعالم ، وخصوصاً تلك التى تقبل وتطلب تدخل قوى متعالية عن الإنسان فى التاريخ " .

* التيار الثانى يفرق بين الدين الرسمى والدين الشعبى الذى تمثله الصوفية أحياناً ، فيقول عبد الله حنا (سوريا) " إن الصوفية التى اتصفت فيما مضى ببعض الجوانب الإيجابية فى بعض الأزمان والبلدان تحولت فى عصر النهضة إلى أداة فى يد الرجعية لمقاومة التقدم والانعتاق . وبدا ذلك واضحاً بصورة جلية فى عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ ـ ١٩٠٨) الذى سعى لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن طريق الدين وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق . وأتى فى طليعة هؤلاء أبو الهدى الصيادى الرفاعى الذى تولى فى البدء نقابة الأشراف فى حلب ثم قصد دار الخلافة أى استنبول حيث حاز على ثقة السلطان عبد الحميد وأمسى شيخ مشايخ الطرق . وجرى تبادل المنافع بين الشخصيتين ، فعبد الحميد أغدق على أبى الهدى الأموال ومنحه السلطان ، وأبو الهدى وصفه بأنه (الخليفة المعظم ظل الله فى العالم وارث سرير خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم) . ومعروف أن عبد الحميد رعى الاتجاه المناهض للتقدم والتطور واعتبرهما من البدع المخالفة للشريعة . ووصل الأمر إلى حد إصدار إرادة سنية من السلطان عبدالحميد بناء على طلب الشيخ سعيد الغبرة يمنع تمثيل الروايات فى دمشق والالتجاء إلى مصر " . ولكن ضمن هذا التيار هناك تأويلات أخرى كهذا التأويل لعاطف العقلة " فى المجتمع العربى الإسلامى ، يلاحظ أنه من الآليات الهامة التى يعمل الدين من خلالها على إضفاء الشرعية على الأوضاع القائمة ، وبالتالى إعاقة محاولات التغير الاجتماعى هى علاقة التواطؤ Collusion القائمة بين الطبقات الحاكمة من جهة وهيئة علماء الدين من جهة أخرى . إن هذا التواطؤ

ينشأ فى أغلب الأحيان عن وجود مصالح مكتسبة مشتركة Common Vested Interests بين الطبقات الحاكمة وهيئة علماء الدين تدفعهم للتعاون من أجل المحافظة على الوضع القائم ومقاومة التغير الاجتماعى " . ويضيف أنه " فى المجتمع العربى الإسلامى نلاحظ أن المؤمن يفسر دينه حسب أوضاعه وحاجاته الخاصة فيهمل بعض جوانبه ويشدد على البعض الآخر ... فالطبقة التى ينتمى إليها الفرد فى مجتمعنا العربى الإسلامى تحدد لدرجة كبيرة طريقة فهم المؤمن لدينه وتفسيره لأوضاعه ، ففى الوقت الذى نجد فيه الطبقات الغنية المثقفة فى مجتمعنا تفسر الدين الرسمى على ضوء مصالحها وتعزيزاً لمكانتها ، تلجأ الطبقات المحرومة إلى الدين الشعبى بحثاً عن حلول لمشاكلها اليومية الاقتصادية والنفسية . من هنا نجد كثرة قبور الأولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية التى انتشرت انتشاراً واسعاً فى المجتمع العربى التقليدى والمعاصر نتيجة لحاجات اجتماعية اقتضت الاندماج فى جماعات منظمة تمكن اعضاؤها من تجاوز عجزهم وكرد فعل التزمت بصدد النصوص والتضييق على العقل والإغراق فى البذخ وهيمنة المؤسسة الرسمية " .

ومن خارج الندوة يستشهد عاطف العقلة بنص هام لجمال حمدان فى كتابه " العالم الإسلامى المعاصر " الصادر فى القاهرة عام ١٩٧١ مما يعنى أن للباحث رؤية ثاقبة للأحداث المقبلة ، إذ يقول " إن أغلب الفرق الدينية والشيع والطوائف التى تكاثرت فجأة فى صدر الإسلام وما بعده بدأت أصلاً على شكل أحزاب سياسية وصراعات على السلطة والحكم ... وفى العصر الحديث ظل الدين أداة ميسورة للسياسة تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعى مرة ولتبرير مظالمها وابتزازها مرة أخرى ... فمنذ البداية استغل الاستعمار الدينى التركى الخلافة مطية وواجهة للشرعية ، وباسم الدين نجح فى فرض استعماره الغاشم على المسلمين ، وعلى أساس النظام الذى ابتدعه لم ينجح إلا فى أن يفاقم مشكلة الطائفية ويبلورها فى العالم العربى " (ص ١٢٥ و ١٢٦) .

ويستخلص عاطف العقلة من ذلك أنه " فى المجتمع العربى بالتحديد لعب الدين الإسلامى ولا يزال يلعب دوراً بارزاً فى تحديد الهوية الحضارية لهذا المجتمع ، وبالتالى فإنه يتصل مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية التى شهدها ويشهدها هذا المجتمع .. الأمر الذى يمكن فى ضوئه اعتبار الدين الإسلامى أكثر من أى دين آخر المظلة Blue Print للنظام السائد فى المجتمع العربى " .

وأخيراً فهناك التيار الذى يقتبس من الإسلام إحدى " حالاته " التاريخية أو النصية . وهو تيار متعدد الروافد ، أحدها يتخذ من النص مرجعية ثابتة ، وبعضها يتخذ من الحدث شاهداً . إن حمود

العودى (اليمن) يرى مثلاً " أن التاريخ والتراث العربى الإسلامى بصفة عامة والشرق بصفة خاصة لم يعرف فى عصوره الأولى أو الوسيطة نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الأساسية ، وهى الأرض الزراعية وغيرها من الخيرات الطبيعية " .

هذا الرافد " يستند " على الحدث التاريخى ولا يستشهد بالنص ، فطالما أن ديار الإسلام عرفت الملكية العامه للأرض فى ظل الشرعية يمكن الانطلاق من هذه الواقعة المحددة إلى المواجهة السجالية مع أنصار النصوص .

أما الرافد الآخر لهذا التيار ، فإنه يعتمد على النص اعتماداً كلياً و " يختار " من النصوص ما يؤيد مشروعه . هكذا يفسر غريب محمد سيد أحمد (مصر) مصطلح " الدرجة " فى النص القرآنى على النحو الذى ينفى المضمون الاجتماعى أو الطبقى لكلمة " درجات " التى ورد ذكرها عديداً من المرات فى القرآن الكريم . ويحدد لنا الباحث أبعاد الكلمة كما يلى :

(١) الإيمان :

بالله ووحدانيته من أهم مقاييس التدرج فى الشريعة الإسلامية " أنظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً " (الإسراء ٢١) . و " أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير . هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون " (آل عمران ١٦٢ و ١٦٣) . و " وهو الذى جعلكم خلائف فى الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم " (الأعراف ١٦٥) .

(٢) الإسلام :

وفرق بين الإيمان والإسلام ، فالأول أعم وأشمل ، إذ الإيمان يعنى الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه والقضاء خيره وشره والآخرة . على أن للإسلام أركان هى : الشهادتان والصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع . والذين يؤدون فرائض الإسلام لهم درجات عند ربهم " الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم " (الأنفال ٣ و ٤) .

(٣) العمل :

وهناك أكثر من آية تجعل من " العمل " مقياساً للتدرج بين الناس " ولكل درجات مما عملوا وما ربك

بغافل عما يعملون " (الأنعام ١٣) وأيضاً " ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون " (الأحقاف ١٩) .

(٤) العلم :

والعلم مقياس هام من مقاييس التدرج فى الإسلام " يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا فى المجلس فافسحوا يفسح الله لكم ، إذا قيل انشروا فانشروا يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتو العلم درجات والله بما تعملون خبير " (المجادلة ١١) وكذلك " نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذى علم عليم " (يوسف ٧٦) .

(٥) النوع :

يرى القرآن الكريم أن الرجال قوامون على النساء ويعلونهن فى الدرجات " وليس مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم " (البقرة ٥٢٨) .

***

تلك كانت منطلقات ومقترحات علماء الاجتماع العرب حول " التديّن " وليس " التطرف " . ولكنهم أرادوا القول إن المجتمعات المتدينة بيئة صالحة لازدهار " التطرف " . فإذا افترضنا أن التدين هو " أ " فإن التطرف هو " ب " أو " ت " أو " ى " ، ولكنه ليس خارج الأبجدية ، فهو قادم حتماً . وهى نتيجة غير صحيحة ، ذلك أن " الإيمان " وحتى " العبادات " تنتشر فى صفوف غير " المتطرفين " .

لذلك وجبت الإشارة إلى أن العلاقة بالدين لها محددات داخل المجتمعات العربية من شأنها بلورة الموقف الفردى أو الفئوى أو الجماعى من الدين .

هناك أولاً المحددات الفكرية ، وأهمها فساد معادلة " النهضة " التى قادت الفكر العربى الحديث زهاء قرن ونصف القرن . هذه المعادلة قامت على التوفيق بين التراث والعصر . وكان التراث يعنى أساساً القيم الإسلامية العامة التى لا تتعارض مع أى تراث تاريخى سابق على الإسلام . وكان العصر يعنى أساساً التكنولوجيا الغربية التى لا تتعارض أفكارها مع القيم الإسلامية . وكان دور الإصلاح

الدينى هو إيجاد همزة الوصل بين الإسلام والغرب ، أى تسويغ الحضارة الغربية إسلامياً . وكان ذلك يناسب القوام الطبقى الرجراج والمائع القادم من صلب العلاقات الاقطاعية فى زراعة الأرض والعلاقات التجارية فى تسويق بضاعة الغرب . من هذين الأصلين تشكل الجنين المعّوق الذى ولد من رحم " التخلف " فى علاقات الإنتاج ، وسائله وقيمه الاجتماعية . لم تولد لنا برجوازيات قومية ذات كشوف علمية وطبقة اجتماعية متبلورة ومعارك فكرية خصبة مع الكنيسة والبابوية والكتاب المقدس ومحاكم التفتيش . لم نكتشف البارود أو البخار ولا القارات ، ولم يستشهد منا أحد من أجل كروية الأرض . ولكن نظم الحكم ـ أى التاريخ الاجتماعى للمسلمين ـ هى التى تشبهت بالكنيسة والبابوية . لذلك كانت سلفية الإصلاح الدينى فى القرن الماضى هى العودة إلى النص الخالى من " التاريخ الاجتماعى " والكهنوت . تلك هى عودة " النخبة " . أما القاعدة العريضة من الشعب فقد فعلت العكس تماماً ، حلت وثاقها بالنص وتأويلاته وصاغت لنفسها أيديولوجية شعبية من عقائد السابقين واللاحقين ، هى أيديولوجية اللاوعى المتحرر من أنماط الفكر النخبوى .

ولكن النخبة هى التى قادت معادلة " التوفيق " بين التراث والعصر ، وقاومت عوامل الانتكاس المتمثلة فى سطوة الاحتلال الأجنبى والأقليات الاقطاعية . وقد حققت هذه المعادلة أمجاداً لاشك فى الصناعة والثقافة ابان لحظات الصعود التاريخى للفئات المتوسطة والصغيرة من البرجوازية " المسوخة " : مفتتة الأسواق ، فهى لم تكن قط برجوازية قومية عربية ، وإنما برجوازيات قطرية مشوهة لم تتوحد حتى فى ظل شعاراتها " القومية " البراقة . ولأنها كذلك ، فقد انكسرت نهضتها عدة مرات . إنكسارها الأكبر كان سقوط محمد على فى مصر وخير الدين فى تونس . إنكسارها الأخطر كان الاحتلال المباشر ـ البريطانى الفرنسى الإيطالى ـ للمشرق والمغرب . إنكسارها المستمر فى إجهاض ثورة ١٩١٩ (مصر) وثورة العشرين (العراق) وثورة ١٩٢٥ (سوريا) وثورة ١٩٣٦ (فلسطين) ، وهكذا حتى الهزيمة العربية الشاملة أمام الصهيونية عام ١٩٤٨ . وكانت هذه الإنكسارات المتتالية هى البيئة التاريخية لانفصام عرى النهضة وإصلاحها الدينى . وهو الانفصام الذى عبَّر عنه ميلاد الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وانتشارها من مصر إلى بقية الأقطار العربية . هذا الذى ندعوه خطأ بالتطرف ليس أكثر من الفصام الذى وقع لمعادلة النهضة . لم يعد ممكناً التحديث بتسويغ الغرب إسلامياً . كانت الخلافة العثمانية قد سقطت نهائياً عام ١٩٢٤ واصبح الاستقلال الوطنى والعدل الاجتماعى (بعد تطور المشهد الاجتماعى الذى استقبل عن طريق الصناعة الوطنية أنماطاً جديدة وعلاقات جديدة ووسائل جديدة للإنتاج) يستوجب قيام نهضة جديدة لا تقوم على التوفيق . وكانت الناصرية هى الجواب المبدئى عن السؤال . ولكن عشرين عاماً سبقتها عبأت المناخ الاجتماعى بجواب مضاد . وهو الجواب الذى استفاد من انفصام " التوفيق " بين الإسلام والغرب بحذف الحضارة الغربية من المعادلة والإبقاء على الإسلام

وحده لا كقيم بل " كدين ودنيا " أو " دين ودولة " أو " حضارة وتشريع " . كان الذى انهزم فى النهضة العربية هو الليبرالية . أجهضها الغرب نفسه فى بلادنا متعاوناً مع الحكومات المحلية . وتوالت هزائم الليبرالية العربية (مصر ، تونس ، سوريا ، العراق) مع المدّ النازى والفاشى العالمى . وعندما انتصر " الحلفاء " للديموقراطية فى العالم ، انتصرت فى الوقت نفسه الصهيونية ضد جميع العرب فوق الجزء الفلسطينى من الأرض العربية . وهكذا كان المد الإخوانى الإسلامى قبل الثورة الناصرية بعقدين من الزمن هو الجواب السلبى على سؤال النهضة . ولم تكن الماركسية العربية فى حال تسمح لها بأن تكون جواباً عملياً . لذلك أصبح التحدى الحقيقى للجواب الناصرى هو جواب الإسلام السياسى الذى حاول أن يقيم جسراً دينياً بين النخبة والقاعدة . ولذلك أيضاً كان التناقض الحاد قبل الثورة بين الإخوان المسلمين من جهة والأحزاب " الشعبية " ـ كالوفد فى مصر ـ من جهة أخرى . ولكن هذه الأحزاب البرجوازية المحتوى كانت فى نهاية الأربعينات قد شاخت . ولا يخلو إنقلاب حسنى الزعيم فى سوريا عام ١٩٤٩ من هذا المغزى . والمقصود بالشيخوخة الوفدية أو غيرها تعاظم أشباه الاقطاعيين على قمتها وانحدار القيم العلمانية الليبرالية إلى أسفلها . لذلك لم يعد هناك فى بداية الخمسينيات إلا استبدال النهضة التى كانت بالثورة الثقافية الشاملة . ولم يكن هناك ، كما أسلفنا سوى مشروعان : الإسلام السياسى والناصرية .

فى انتخابات ١٩٥٠ الأكثر ديموقراطية فى تاريخ مصر الحديث لم ينجح إخوانى واحد . لم يكن ذلك يعنى أن الإخوان ضعفاء ، بل العكس كانوا " الأقوياء " . ولكن هذه القوة لم تطرق أبواب السلطة . كان الناس على استعداد لأن يهتفوا " الله أكبر " ، ولكنهم على استعداد أكبر لانتخاب " البرنامج السياسى " . ولم يكن لدى الإخوان المسلمين هذا البرنامج . لذلك سقطوا فى الانتخابات . ولكن عبد الناصر ، أكثر من أى شخص أو حزب ، كان يدرى أن هذا السقوط الانتخابى لا يرادف الضعف . ولا يجوز التوقف طويلاً عند تفاصيل الملابسات التى أدت بالإخوان إلى محاولة اغتيال عبد الناصر أو التى أدت بعبد الناصر إلى محاكمتهم وشنق بعضهم واعتقال الآخرين .. فالصدام بين الطرفين كان حتمياً ، لأنه صدام بين مشروعين لا يلتقيان ، إذا تجاوزنا وسمينا التوجه السياسى للإخوان مشروعاً . وليست " قوة السلطة " وحدها هى التى أتاحت للناصرية فرصة التخلص من الإخوان ، فقد كانت إجراءات التمصير والتأميم من أهم الوسائل التى سحبت البساط من تحت أقدامهم .

كان المشروع الناصرى ـ وهو الاستقلال القومى ـ اختراقاً لدائرة التبعية الاستعمارية ، وعنواناً لمعادلة جديدة بديلة للتوفيق بين الإسلام والغرب . هذه المعادلة الناصرية الجديدة هى " التركيب " بين القومية العربية والعالم . ليست ثنائية جديدة ، وإنما تغيير فى محتوى النهضة : الهوية بما تشتمل عليه من

مكونات حضارية ، والعالم شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً حضارة وأفكاراً . ولكن الناصرية التى أبدعت هذه الصيغة الصحيحة للبديل التاريخى وقعت فى أخطاء تاريخية أيضاً :

(١) لم تبدع صيغة ديموقراطية جديدة بديلة لهزيمة الليبرالية ، وانساقت وراء الحل الإدارى السهل فأقامت دولة المباحث والمخابرات ، واعتمدت على تنظيم سياسى هلامى يجمع كل الطبقات ولا يضم أحداً .

(٢) اتجهت إلى تصفية البدائل المنظمة ، وأساساً الإسلام السياسى والحركة الشيوعية ، تصفية جسدية حيناً وتصفية سياسية أحياناً .

(٣) اعتمدت على القاعدة العسكرية من الضباط الأحرار فى بناء البيروقراطية الجديدة ، وخصوصاً فى بناء القطاع العام . وهى قاعدة من غير المؤهلين فنياً أو سياسياً لقيادة التحول الاجتماعى فى البلاد .

(٤) أحلّت النخبة العسكرية مكان النخبة السياسية ، ولم تملأ الفجوة بين النخبة والقاعدة ، بل ناصبت المثقفين ـ والإبداع الفكرى ـ العداء . وأضحى فكر السلطة هو " الفكر " وغيره هرطقات .

(٥) كرست توظيف رجال الدين الرسمى فى خدمة الحكم بإضفاء الشرعية الدينية على أحكامه . ووقعت المفارقة التى تعنى حاجة السلطة المكبوته إلى الشرعية الدينية ، والإبقاء على " وضع " المؤسسة الرسمية للدين كأية مؤسسة تابعة للدولة . كان من شأن هذا الوضع إقصاء الإصلاح الدينى عن مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية ، وإقصاء القاعدة الجماهيرية العريضة إلى رحاب الايديولوجيات الدينية الشعبية كالطرق الصوفية وغيرها . أى أن الناصرية فى واقع الأمر لم تربح النخبة الإصلاحية ولا القاعدة الشعبية على صعيد البنية الدينية للمجتمع فى موازاة فقدانها النخبة الثقافية والقاعدة الوطنية من الشعب على صعيد البنية السياسية . اعتمدت على الأزهر (المعَدّل) ورجاله فقط .

(٦) ارتدت أقنعة من الشعارات غطت على الوجه الحقيقى . وربما كانت أقنعة من الأمانى والطموحات ، ولكن الواقع شىء آخر . لم تكن هناك تحولات اشتراكية بل رأسمالية دولة . ولم تكن هناك وحدة عربية ، بل وحدة انفصالية . ومع ذلك كان الميثاق الوطنى والاتحاد الاشتراكى من الأقنعة الباهرة التى غطت على الحقائق الباهظة الثمن . وعندما سقطت الأقنعة أى الشعارات قال الناس أن الإشتراكية هى التى سقطت وأن القومية العربية هى التى هُزمت . ولم يكن هذا صحيحاً . ولكن الصواب والخطأ فى الحياة الاجتماعية للبشر لا يخضع للمنطق الرياضى . لذلك وقع الفراغ فى المخيلة الشعبية . ولكن زمن الفراغ لا يطول ، فقد كان هناك ما يملأه فى الانتظار .

(٧) هذه الأخطاء كانت كالثقوب التى تشكلت من خلالها قوى الثورة المضادة ، فكرياً واجتماعياً

وسياسياً تكونت هذه القوى فى مراكز السلطة وأجهزة الدولة كما تكونت داخل السجون والمعتقلات . وكانت شخصية جمال عبد الناصر التاريخية هى الحجاب الحاجز لقوى الثورة المضادة دون الاستيلاء على السلطة . وكان مجرد رحيله هو الضوء الأخضر لانقضاض هذه القوى على الحكم .

***

والحقيقة أن النظام الناصرى كان قد سقط موضوعياً عام ١٩٦٧ كحصيلة ختامية لجملة السلبيات المريرة . ولكن التحول الشامل الذى بدأ تدريجياً بانقلاب ١٩٧١ هو الذى أفسح الطريق واسعاً لزحف الإسلام السياسى . كانت الهزيمة أصلاً هى المناخ المهيأ لاستقبال " التكفير والهجرة " التى تبلورت أفكارها فى السجن . وكان فكر سيد قطب قد اكتشف استقامته القصوى عند شكرى مصطفى : لاتكفى الدعوة إلى أن الإسلام دين ودولة ، وإنما لابد من التحرك العملى لقلب هذا المجتمع الجاهلى . وتعددت الاجتهادات من اغتيال الشيخ الذهبى إلى اغتيال أنور السادات فى مصر ، وموجات مماثلة من العنف الدموى فى سوريا والجزائر وتونس وأقطار عربية أخرى . وكان العنف المضاد من جانب الدولة حاضراً طول الوقت .

كان " التحول " الكبير ، التاريخى بحق ، فى بنية المجتمعات العربية هو الإطار الاجتماعى لازدهار الإسلام السياسى . وقد تجلى هذا التحول فى علامات ومراحل تقود إحداها إلى الأخرى :

* كان الانفتاح الاقتصادى هو العلامة الأولى . أى أنه بدلاً من القطع البنيوى مع الاحتكارات الأجنبية ، أصبح الاندماج فى الدورة الرأسمالية العالمية من موقع التخلف والفقر والضعف هو نظام الحكم الجديد الذى استوجب تغييراً اجتماعياً واسعاً لمصلحة الإثراء الطفيلى والنمط الاستهلاكى والاعتماد على التجارة الربوية بأشكالها المختلفة من استيراد وتصدير وتهريب ورشوة واختلاس وتجارة فى العملة وانتشار وبائى للمخدرات . وهى الأمور التى استتبعت نظاماً جديداً للقيم بمقتضاه زادت معدلات الجريمة وولدت أنواع جديدة منها . وفى ظل الأزمة الاقتصادية الطاحنة التى لايبدو لها فى الأفق حلاً ، وفى ظل الاستفزاز الاجتماعى الصارخ من جانب الشرائح المستفيدة ، كان الاتجاه المتزايد نحو التعصب الدينى ثم الإسلام السياسى أمراً طبيعياً .

* لم يؤد الصلح مع العدو الصهيونى إلى " السلام " أو إلى " الرخاء " أو إلى " الديموقراطية " . وهى الشعارات التى رفعها السادات فى مواجهة المعارضين لزيارة القدس المحتلة واتفاقيات كامب ديفيد وتطبيع العلاقات مع " إسرائيل " . لم نحصل على السلام بل ازداد العدو إيغالاً فى الأراضى العربية من جنوب لبنان إلى المفاعل النووى العراقى إلى حمام الشط فى تونس ، وضُمت القدس الشرقية

والجولان إلى الكيان الصهيونى . ولم نحصل على الرخاء بل العكس تفاقمت أزمة رغيف الخبز ، وأزمة الديون ، وتعاظمت البطالة وعجز ميزان المدفوعات ، وبلغ التضخم حدوداً مأسوية . ويكفى فى مسألة الديموقراطية أن نقرأ التقرير السنوى لهيئة العفو الدولية ومنشورات لجان حقوق الإنسان العربية . وكان من اليسير فى مقابل تفريغ الحياة السياسية العربية من قوى التحرر الوطنى ، أن يجد الإسلام السياسى الساحة خالية للزعم بأن الصراع مع الصهيونية هو صراع دينى ، وأن القضية ليست مع العرب بل مع الإسلام .

* وقد أسهم فى بلورة المفهوم الدينى للصراع مع اسرائيل حادثان تاريخيان بكل ما يعنيه المصطلح من معنى . أما الحادث الأول فهو حرب لبنان . وأما الحادث الثانى فهو الحكم الجديد فى إيران . لقد ألهب الحادث الأول المشاعر " الإسلامية " بسبب التضليل الإعلامى الواسع الذى يصل إلى حد غسل الأدمغة الجماعى ، فبالرغم من أن الحرب اللبنانية فى أصلها الأصيل ليست حرباً دينية أو طائفية إلا أنها اكتست عمداً بهذا الطابع مما ألهب المشاعر الإسلامية فى كثير من الأقطار العربية . وكان الإسلام السياسى جاهزاً لجنى الثمار . كذلك ألهم الحادث الثانى فى إيران المخيلة الشعبية الإسلامية إمكانية البديل الإسلامى على الطريقة الإيرانية بتأثير الشعارات الديماجوجية التى كانت تعلن عكس ما تبطن . أعلنت فى البدء تحرير القدس وأضمرت التحالف العسكرى والاقتصادى مع " اسرائيل " ، واعلنت الديموقراطية واضمرت حمامات الدم . أعلنت الثورة الإسلامية وأضمرت العدوان على العرب فـى العراق . ولكن هذا " النموذج " قد ألهب خيال الإسلام السياسى العربى فتوهم أن " الدولة " قريبة وممكنة ، ولو بالعنف .

* وكانت الطفرة النفطية أحد مصادر التحريض والتنظيم والتمويل . كانت ديار النفط " نموذجاً " وقيمة معيارية فرضت على ملايين المهاجرين من مصر وفلسطين وسوريا ولبنان وتونس والمغرب أسلوباً فى الحياة أقرب إلى قيم البادية والصحراء منه إلى قيم بغداد ودمشق وبيروت والقاهرة والرباط . ولم يكن ترويض المهاجرين على اعتياد هذا الأسلوب مقصوراً على ديار الهجرة ، بل كان هناك ما يشجع على امتداد هذا الأسلوب إلى الأقطار الأصلية . وليس مسموحاً فى مواطن النفط بأى عمل سياسى غير العمل " الإسلامى " . والمقصود به نشاط الجماعات المنفية إضطراراً أو اختياراً من فرق الإسلام السياسى التى تتخذ لها مراكز خارجية للتمويل والتخطيط والتنسيق . وهكذا أضحت هناك واجهة سياسية تسمى معتدلة ، وفريق اقتصادى من البنوك (الإسلامية) وشركات توظيف الأموال ، وجناح عسكرى لتنفيذ العمليات المطلوبة . ولولا النفط العربى الإسلامى لما استطاع الإسلام السياسى فى أى قطر عربى أن يستمر فى نشاطه طيلة هذين العقدين من السنين .

***

تلك هى المتغيرات الأساسية التى مهدت لازدهار " الجماعات " أو " التيارات " الإسلامية السياسية المعاصرة ، ولم تتصد لها ندوة " الدين فى المجتمع العربى " التى تناولت فى بقية أبحاثها الأدوار التفصيلية للإسلام السياسى فى بعض الأقطار العربية .

ولكن سمير نعيم (مصر) فى بحثه " المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الدينى " قدم مجموعة من الضوابط والمعايير لقياس حجم هذا التطرف واتجاهه . وأول هذه الضوابط الرؤية الأحادية الجانب فى الحياة المصرية والتى ندعوها التطرف ، فهذه الأحادية التى ينشأ عنها الجمود منتشرة فى مختلف المجالات ، وهذا الجمود يؤدى إلى الضعف . يحدث ذلك داخل الأسرة الواحدة ، وداخل الوظيفة أو المهنة الواحدة وداخل الحزب السياسى . وليس التطرف الدينى إلا أحد أشكال التطرف العام فى المجتمع .

والنقطة الثانية هى ارتباط جانب كبير من الدخل القومى بالخارج ، كعائدات قناة السويس ومدخرات العاملين فى الهجرة والسياحة . مفاتيح هذه الاستثمارات ليست فى أيدينا ، وإنما هى تتأثر مباشرة بعوامل خارجية تؤثر فينا . كيف ؟ يجيب سمير نعيم : بتكبيل القدرة المصرية على اتخاذ القرارات السياسية الخارجية بما يتعارض مع مصالح أصحاب التأثير ، وأيضاً القرارات الداخلية بشأن الموقف من القوى الوطنية المناهضة للمؤثرات الأجنبيه . ثم تزييف وعى المواطنين بقضاياهم المصيرية وبأعدائهم الحقيقيين وهدم كل القيم القومية والوطنية والإيجابية لديهم وغرس الأفكار والقيم التى تتلاءم أو تشجع ينابيع الدخل القومى الخارجية . وأخيراً تفكيك الراوبط والمؤسسات المختصة بخلق نوعين من الحالات ، أولهما النمط الفردى والآخر هو النعرات الدينية والمذهبية . لذلك كان التطرف فى رأى الباحث " نتاجاً لمجمل الظروف الاقتصادية الاجتماعية التى خلقتها سياسة الانفتاح الاقتصادى من جهة ، وهو جزء من مخطط امبريالى صهيونى تسانده قوى إقليمية ومحلية يهدف إلى ضرب التماسك الاجتماعى وتفسيخ المجتمع وتكريس تخلفه تدعيماً لتبعيته من جهة أخرى .

ويعدد سمير نعيم تجليات الأزمة الاقتصادية فى التضحم والبطالة والغلاء والفساد والهجرة وأزمة الإسكان والإثراء السريع . وهى المظاهر التى ترتب عليها أن يعالج الشباب أزماته بالاتجار فى المخدرات أو العملة أو الرشوة أو التهريب والنصب والاغتصاب والعدوان على أراضى الدولة والإدمان واللجوء إلى التنظيمات الدينية العنيفة وغير العنيفة . إن الدراسات الميدانية تؤكد أن أعضاء هذه الجماعات من الشباب غالباً ومن سكان المناطق المحرومة .

وعلى الصعيد السياسى يشير الباحث إلى غياب المشروع القومى والديموقراطية فى اتخاذ القرارات

اليومية ، واستغلال الدولة للظاهرة كما فعل السادات فى الجامعة ، والعلاقة بين شركات توظيف الأموال وبعض الدول العربية ، والنظام التلقينى فى التربية ، والقصور الفادح فى برامج الثقافة والإعلام . ويحذر الباحث من أن النتائج المترتبة على ذلك سوف تؤثر سلباً على الإنتاج والفتنة الطائفية والتدهور الحضارى العام . ويوجه النظر إلى أن مصر مستهدفة من قبل الإمبريالية والصهيونية ، وأنه لا بديل عن مشروع تنموى نهضوى شامل والتضحية من الجميع لإنجاحه والتوزيع العادل لثمار الجهد والإنتاج والمشاركة الديموقراطية من جانب كل فئات المجتمع .

وقد كانت هذه الدراسة المكثفة التى كتبها سمير نعيم رئيس قسم الاجتماع فى جامعة عين شمس فى طليعة الأوراق القليلة الهامة لهذه الندوة . وهى أشبه ما تكون بالتقرير الوصفى الذى يعمم النتائج . ولكن السياق الوصفى هنا هو صياغة لمجموعة من التحليلات المضمرة فى تشخيص الظاهرة . وهى تحليلات صحيحة فى مجملها وإن احتاجت إلى قدر من التفصيل فى تبيان الأسس الاقتصادية ـ الاجتماعية طبقياً ، وليس اعتماداً على الرصد الميدانى وحده أو على المزج بين البيئة السكانية والمستوى الثقافى وحدهما .. ذلك أن الاقتصار على هذا التحليل الإمبيريقى ، مهما كانت المقدمات إليه منحازة إلى التقدم ، يطمس الدور الذى تلعبه البرجوازية المصرية بشرائحها المختلفة المتضاربة المصالح أحياناً والموحدة الغايات والمتعددة الوسائل أحياناً أخرى . إن الشريحة المالية مثلاً ، ونموذجها الأهم شركات التوظيف ، تختلف عن الشريحة الصناعية والشريحة الزراعية حتى ولو اتجهت هذه إلى زراعة الفواكه وتصديرها بدلاً من القطن أو القمح أو الذرة ، فإنتاج الأرض أو المصنع يفضى إلى نتائج اقتصادية سياسية مغايرة لإنتاج العمليات المالية الخالصة . وبسبب التباين بين الفئات البرجوازية تتباين تشكيلات ما يسمى خطأ بالتطرف الدينى ، فالجماعات الإسلامية كأية تنظيمات سياسية أخرى تعتمد على الشباب ، كأغلب هذه التنظيمات فى الماضى والحاضر تبنى قواعدها من الفقراء ومتوسطى الحال . ولكن القيادات السياسية لهذه الجماعات كالقيادات السياسية لأية تنظيمات أخرى ، هى " العقل " السياسى والفكر الاجتماعى الجدير أيضاً بالتحليل . وسوف ندرك عند التحليل ما إذا كان فكر الجماعات مجرد رد فعل " للفساد الأخلاقى والإنحلال " أم أن الفساد والتعصب وجهان لعملة واحدة ، أم أن هناك تنويعات فكرية وسلوكية لمختلف أشكال وألوان الخريطة البرجوازية المصرية .

إن ما نتصور أنه تناقض فى البنية الأخلاقية أو الاجتماعية والذى من شأنه أن يخلق الازدواجية بين الوجه والقناع (فى ارتداء الحجاب أو ممارسة الفرائض) هو تجسيم لهامشية الوعى الزائف الذى تقوم البرجوازية بتصديره وتعميمه .

هذا التحليل الطبقى لا يفصل بين البيئات والمستويات ، ولا بين هذه الجماعات وبعض أجهزة

الدولة ، فليست المسألة اختراقاً من جانب الجماعات ، وإنما هو الوعى الزائف الذى تقوم البرجوازية بتصديره من أجهزة الإعلام الرسمية ـ حتى حين تهاجم الجماعات ـ فيلتقى جوهرياً مع الوعى الزائف الذى تنشره " الجماعات " وتعيد إنتاجه .

إن القواعد الشعبية للتيار الدينى السياسى هى جزء لا يتجزأ من ضحايا هذا التيار الذى تقوده إحدى شرائح البرجوازية المصرية فساداً وتظاهراً بالتدين فى وقت واحد . وهذه الشريحة هى الأكثر تعاوناً مع " الخارج " العربى والغربى فى تطويع الاقتصاد المصرى لمزيد من التبعية ووضع المجتمع المصرى فى قلب المأزق . إنها الثمرة الشرعية للإنقلاب الذى قاده السادات عام ١٩٧١ بجذوره السابقة على هزيمة ١٩٦٧ وفروعه الممتدة إلى ما بعد الصلح مع العدو التاريخى عام ١٩٧٧ .

(٢)

هل يكفى القول بأن غياب " البديل " للنظام العربى الراهن هو الذى أفسح المجال رحبا لتعاظم الإسلام السياسى ؟

أم يكفى القول أن المناخ الدينى للمجتمعات العربية هو الذى حرث الأرض لنمو بذوره الراقدة تحت سطح التربة طول الوقت ؟

أم يكفى القول بأن " الدين السياسى " أو " سياسة الدين " هو ظاهرة عالمية ، ولسنا أكثر من أحد ملامح هذه الظاهرة وقد اكتسى بخصوصية دين الأغلبية المسلمة من العرب ؟

هذه التساؤلات طرحها علماء الاجتماع فى مناسبات مختلفة ، وأيضا فى ندوة " الدين فى المجتمع العربى " القاهرية . ولكن الإشكالية فى جوهرها تتجاوز البحث عن " المبررات " ، ولا أقول الأسباب .. لأن التبرير يختلف عن التعليل . وأغلب الأبحاث المتداولة تدور حول محور البحث عن " مبرر " وليس البحث عن " سبب " . والفرق كبير بين " العذر " و " العلة " . إن الإشكالية تتطلب الحفر عند الجذور والتشخيص الدقيق للظاهرة ، ولا نقول " الداء " قبل معرفة " الحالة " فى تشابكها المعقد مع بقية العناصر الشريكة أو الصانعة لها أو المتأثرة بها .

* * *

فى ضوء هذا التحديد نقول أن هناك نقطة انطلاق هى مصر ، وأن هناك خصوصيات للأقطار العربية

الأخرى .. وأنه حين نذكر الناصرية أو النظام الناصرى فإننا لا نقصد هذا النظام فى مصر وحدها ، فقد كانت له امتدادات وتأثيرات عربية شتى ، حتى إننا فى غير حذر كبير نستطيع الإشارة إلى الأنظمة الوطنية شبه الناصرية والأنظمة المحافظة شبه التقليدية . وباستثناء الاختيار شبه الاتاتوركى لتونس البورقيبية ، فإن الإسلام السياسى طرح نفسه كبديل للأنظمة شبه الناصرية . ومنذ بداية السبعينيات بدأ تدريجيا يطرح نفسه بديلا للنظام العربى المعاصر باكمله .

وقد انطلقت " الدعوة " أساسا من مصر ، ولكنها فى كل بلد عربى اتخذت سماتها الخاصة . أى أنها فى سوريا أو فى تونس لم تكن فرعا لمركز رئيسى فى القاهرة ، بل كانت سورية وتونسية . ولايعنى ذلك غياب التشاور والتنسيق المتزايد ، بعد الطفرة النفطية و " الثورة " الإيرانية . ولكن التكوين يبقى فى جوهره قطريا ذا بعد أممى يتجاوز القومية العربية ، وينكرها انكارا مباشرا حينا وغير مباشر أحيانا أخرى .

ويبقى كذلك أن ناصرية مصر وإسلامها السياسى لهما " بصمة " واضحة على فكر وتنويعات الجماعات الإسلامية " العربية " .

* * *

إن مايجمع بين مختلف الحركات الإسلامية فى الوطن العربى أو فى أى مكان فى العالم أنها حركات سياسية وليست " تيارات دينية " كما تسمى عمدا لدى البعض . إن أفعالها وردود أفعالها الأساسية لا تخرج عن الدائرة السياسية . إن دعواتها إلى إلغاء الأحزاب والدستور ، وتنظيراتها للعنف ، واغتيالاتها الناجحة أو الفاشلة هى أعمال سياسية . وهذه الأعمال تصوغ فى العمق وعلى السطح احلام وطموحات فئات وقوى وشرائح اجتماعية لها مصالح تجد فى فكر الجماعات الإسلامية وسلوكها حصانتها الايديولوجية وكتيبتها الصدامية .

وليس الدين الإسلامى كالمسيحية مجرد عقيدة دينية وعبادات ، وإنما هو يشكل أحد عناصر الهوية الوطنية (أو القومية) للعرب بما فيهم غير المسلمين . ومن هنا كان من الممكن للزعماء الناصريين والقوميين وبعض الشيوعيين أن يقدموا لجماهيرهم تفسيرات تقدمية للإسلام يوظفوها ضد الاستعمار وضد شرائح من الرأسماليين . لذلك كان من الصعب دائما على هؤلاء الزعماء المناداة جهرا بالعلمانية . ويبقى بورقيبة فى إحدى مراحله هو الاستثناء الاتاتوركى الوحيد . وعلى الأرضية الدينية ترجح كفة الإسلام السياسى فى غيبة الاجراءات الاجتماعية والوطنية والحريات الديموقراطية .

وبما إن الإسلام " دين ودولة " فى الشعارات المرفوعـــــة ، فإن التاريخ والحاضر والأشكال

الاجتماعية ، كلها تتخذ مصطلحات جديدة لا تقف معرفيا على الأرض ذاتها التى تقف عليها الثقافة الشائعة . هكذا تصبح القوى العظمى شياطين ، وأصحاب المذاهب السياسية الأخرى كفرة ، والفائدة المصرفية ربا . وهى مصطلحات تطمس الهوية الاقتصادية للوطن المعنِى وطبيعة العلاقة بينه وبين المصارف العالمية والاحتكارات الدولية . وكثيرا ما يقع التحالف مع " الشياطين " الكبار والصغار من أجل مصالــح غير إسلامية وغير إلهية بالمرة ، كالتحالف الإيرانى الأمريكى الاسرائيلى فى أحد الأوقات . ولكن هذا التغيير فى المصطلحات يمارس نفوذه على البشر الذين يصدقون شركات توظيف الأموال ويخسرون ودائعهم باسم الدين .

وهؤلاء البشر ليسوا بالضرورة هم القاعدة الاجتماعية للجماعات الإسلامية ، أى أنهم ليسوا بالضرورة من أتباع الإسلام السياسى ، وإنما هم فئات متعددة يجمع بينها انعدام الثقة فى النظام الاقتصادى الرسمى . و(قد) يجمع بينها " التدين " بدرجات ومفاهيم مختلفة . ولكن المأزق يتضاعف أثره السلبى حين ينتهى ما يسمى زورا بالاقتصاد الإسلامى إلى الفضائح المأسوية ، وكأنه لا فرق بين اقتصاد الدولة والبديل الإسلامى إلا فى شكل الفضيحة ـ المأساة لا فى نوعها . غير أن الأثر المدمر هو فقدان الأمل بانتهاء الطريقين الرسمى و " الإسلامى " إلى خاتمة الطريق المسدود .

ولقد أصبح هناك الآن رصيد من التوصيف والتحليل الاقتصادى (الإسلامى ؟) الذى نستخلص منه فى وضوح تام أن جماعات الإسلام السياسى ترفض بحسم أية ملكية عامة لوسائل الإنتاج ، وأى تدخل من جانب الدولة فى الحركة الاقتصادية . وفى المقابل فإن هذه الجماعات ترى فى الملكية الخاصة قدسا لايمس ، وأن القطاع الخاص وحده يمثل البنية الجوهرية للاقتصاد (الإسلامى) . ولا يستخدم المنظرون (الإسلاميون) مصطلحات الاقتصاد الرأسمالى غالبا ، بل يلجأون إلى التمويه والمراوغة التى يمكن اختراق اقنعتها والتعرف على أبشع وسائل الاقتصاد الاستغلالى التابع للأجنبى ، باسم الدين . وهم بذلك يكثرون من الكلام عن الزكاة للبطش عمليا بالطبقات الشعبية المطحونة . ولا يحتاج الأمر إلى انتباه حاد لتبصر العيون أعمدة الانفتاح والنفط وتجار السلاح وقد أمسوا أصحاب المصارف والمقاولات والاستيراد والتصدير والتهريب .

ومن المفارقات الأليمة أن " القاعدة الاجتماعية " للإسلام السياسى هى ضحيته الأولى ، فالفئات المتوسطة والصغيرة من البرجوازيات العربية الممسوخة ، مازالت هى قاعدة اليوتوبيا التى يستدرجها حلم " العصر الذهبى " . وهى ليست قاعدة خاصة بالإسلام السياسى ، وإنما تسلم قيادها لتوازن القوى فى المجتمع ، وقد تتجه يوما ناحية اليسار (القومى أو الناصرى .. الخ) وتصل بعض قطاعاتها إلى

القناعة الماركسية . ولكنها " تنقلب " حينا آخر إلى أقصى اليمين . هذه القاعدة هى المستوى الأول لتفريغ الإسلام السياسى ، إلا أن لحظات اليأس والاحباط الاجتماعى الشامل قد تستدرج حول هذه القاعدة هوامش من جميع الطبقات الوطنية بما فيها الطبقة العاملة . وفى إطار النظام الإعلامى والتعليمى لأنظمة " الهزيمة " المستمرة ، يزداد الانفصال بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، وتتسع الفجوة بين النخبة والجماهير بحيث يمكن لحالة " اللامبالاة " السائدة على المجتمع أن تثمر نقيضها ـ السلبى أيضا ولكن الجذرى تماما ـ وهو " انتماء " فئات من المثقفين (طلاب وأساتذة جامعات ومهنيين) إلى قاعدة الإسلام السياسى حيث لايستشعرون الغربة فى إطار الطبقة التى ينتمون أصلا إلى بعض شرائحها .

وسوف نلاحظ أن امتدادات هذه الشرائح الاجتماعية فى أجهزة الدولة التى تعانى أهوال الازدواجية ، تلجأ إلى مزيد من المقاومة التى يرتد فيها السلاح إلى صدور أصحابه . وبدءا من التناقض بين الواجهة الليبرالية أو الإسلامية والمحتوى غير الديموقراطى غير الاخلاقى إلى التناقض بين شروط الاستثمار والسياحة وشروط التدين الظاهرى عبر الميكروفونات ، مرورا بالمساحة الإعلامية الواسعة للمواد والبرامج الدينية جنبا إلى جنب مع المواد والبرامج المبتذلة ، انتهى ذلك كله وغيره إلى صنع الثغرات والفجوات التى تسلل منها الإسلام السياسى ـ سلميا ـ إلى مجلس الشعب ومجالس النقابات المهنية ونوادى أعضاء هيئة التدريس فى الجامعات . واضحت هياكل الدولة وأجهزة السلطة تضم جماعات الإسلام السياسى فى مقاعد التقرير والتشريع وزنازين السجون والمعتقلات على السواء .

وأصبح الضغط الإسلامى السياسى ملحوظا فى عديد من القرارات الرسمية بدافع رد الفعل الذى يطمح لاستيعاب الصدمة ، ولكنه عمليا يضاعف من أهوال الازدواجية والانتهازية واهدار القيم .. حتى أصبح " الحجاب " الذى دارت بشأنه محاورات عنيفة وعميقة مجرد موضة أو قناع أو مسايرة أو متاجرة ، ما أبعدها عن الدين . وهل ينسى قراء الصحف فى مصر ذلك الإعلان العجيب عن " واردات لندن للمحجبات " واسم المحل الجليزى ، وصاحب المحل قبطى ؟ إلى هذا الحد وصلت الأمور .

لذلك يقول عبد القادر الزغل عالم الاجتماع التونسى فى بحثه عن " العلوم الاجتماعية والحركات الإسلامية المعاصرة ": " إن الاستراتيجية الجديدة للحركة الإسلامية تتسم بالذرائعية وبسياسة المراحل " .

ويمهد الزغل لبحثه بأن دعاة الإسلام السياسى يقدمون أنفسهم باعتبارهم " البديل " لغياب الأساس الاخلاقى عن الدول الحديثة الاستقلال . والأساس الاخلاقى الذى يعنيه الباحث يتجاوز المدلول العام

للاخلاق إلى المضمون السياسى الذى يكمن فى بناء " دولة ترفع شعار العروبة وتقودها أقلية " .. أو مضمون الموقع " التوازنى بين القوتين السياسيتين الأساسيتين اللتين ترفعان أيضا شعار الانتساب إلى الإسلام " كما هو الحال فى السودان .

ويصل الزغل إلى المادة التونسية للبحث عبر متابعة تطور قائد " الاتجاه الإسلامى " راشد الغنوشى الذى نعرف أنه كان أقرب إلى الناصرية من خلال رحلته إلى القاهرة ودمشق ، وأنه كاد أن يكون يساريا متشددا لو أنه أنجز معاملات سفره إلى البانيا فى وقت مناسب . ولكن السفر الفعلى كان إلى فرنسا . ومن هناك عاد إلى تونس . ويعقد الباحث مقارنة بين هذه السيرة وسيرة حسن البنا ليرصد الاختلافات العديدة ، بالرغم من تأثر حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس بحركة الإخوان المسلمين فى مصر ، وخاصة بحسن البنا وسيد قطب . هذه المقارنة على الصعيد الشخصى قد لاتعنى شيئا ، ولكنها تشير إلى الخصوصية التى أوجزها عبد القادر الزغل فى هذه الفقرة " إن قسما كبيرا من الإسلاميين فى تونس يقرأ بانتظام جريدة لوموند . كم مسئول إسلامى مصرى له هذا المدخل إلى الثقافة الغربية ؟ " . ولربما أفسدت حرفية السؤال مضمونه ، فالإسلاميون المصريون كغيرهم لهم مداخل متعددة إلى الثقافة الغربية ، وقد تعلم بعضهم فى أكبر جامعات الغرب نفسه . ولكن المسألة تبقى بعدئذ فى " زاوية الرؤية " لهذا الغرب ، فيصبح هناك فرق بين تونس الفرانكفونية وبين غيرها من الأقطار الأحادية اللغة كمصر بالرغم من انتشار الانجليزية والفرنسية فى أوساط النخبة . وحسن البنا لم يكن من النخبة . ولكن موقفه من الغرب لم يكن لهذا السبب ، وإنما كان أحد عناصر رؤيته الشاملة لمصر والعالم . وهى الرؤية التى تبنتها النخبة التونسية من حيث الجوهر ، ولكنها تشكلت بالخصوصية التونسية التى تجعل التكتيك السياسى أكثر مرونة دون أن ينفى ذلك التشدد لدى الأجنحة الهامشية التى لجأت فعلا إلى العنف .

ولا يفصح الزغل عن ملامح هذه الخصوصية التى يمكن إيجازها فى : علاقة البورقيبية بالعلمانية الأكثر اقترابا من تجربة كمال اتاتورك . ولعله يجوز لنا فى هذا السياق القول بأن العلمانية عرفت فى التاريخ الحديث أربعة أشكال أساسية : أولها وأقدمها علمانية الغرب الرأسمالى بعد الثورة الفرنسية التى فصلت التعليم الدينى عن التعليم العام ، ولم تعد الكنيسة عنصرا فى بناء الدولة . والثانى هو علمانية الشرق الاشتراكى التى كرست العلمانية الغربية وأضافت إليها اختصاص الدولة بمختلف الخدمات الاجتماعية التى كانت تقوم بها الكنيسة ، وقدمت البديل للتعليم الدينى ، وهو الاشتراكية العلمية . وفى كلا التجربتين كان القاسم المشترك هو " المساواة بين المواطنين بغض النظر عن أديانهم وأجناسهم وألوانهم " . أما الشكل الثالث فهو علمانية الفاشية والنازية التى آمنت بتفوق العرق أو

العنصر على ماعداه بما فى ذلك الدين . ولذلك قامت الهتلرية والموسولينية بحربهما الكبرى ـ برفقة اليابان وتركيا ـ ضد الغرب الليبرالى والشرق الاشتراكى على السواء . ويأتى الشكل الرابع للعلمانية التى أدعوها بالاتاتوركية ، وهى العلمانية التابعة التى تذيب الخصوصية الوطنية لهوية الشعب فى خضم هويات حضارية أخرى فيصبح شعبا ممسوخا لا هو الشعب الذى كان ولا هو " الآخر " الذى يتبعه . إنها إحدى عناصر الايديولوجية التابعة . ولا علاقة لذلك بالموقف الذى اتخذه اتاتورك من الخلافة العثمانية . وهو موقف اتخذته أوطان أخرى كمصر ولكنها أوطان لم تنسلخ من جلدها التاريخى والحضارى والقومى .

إلى هذا النوع الأخير من العلمانية تنتمى التجربة البورقيبية التى شاركت فى صنع خصوصية تونسية . أما العنصر الآخر الذى يأتلف مع هذا النوع من العلمانية فهو الازدواجية اللغوية أو الفرانكفونية الواضحة غاية الوضوح بدرجات متفاوتة فى أقطار المغرب العربى (باستثناء ليبيا التى اصطلحوا زمنا طويلا على عدم ادراجها ضمن هذه الأقطار لهذا السبب بالذات أى غياب الشرط الفرانكفونى . وهو نفسه الشرط الكامن وراء التسمية المقصودة : شمال افريقيا) .

وبالطبع هناك عناصر أخرى أقدم كثيرا فى أغوار التاريخ القديم والحديث اسهمت فى صنع الخصوصية التونسية ، ولكنى اخترت ملمحين لهما صلة وطيدة بالبديل المقترح من جانب الإسلام السياسى . وهو ليس رد فعل ميكانيكى على العلمانية البورقيبة ، وإنما هو أحد النتائج الاجتماعية ـ السياسية لهذه العلمانية . ذلك أن الفرانكفونية ليست مجرد ازدواجية لغوية ، وإنما هى مصالح اقتصادية وسياسية للشرائح التى تقود عملية التبعية . ومن ثم فهناك مصالح أخرى مضطهدة ومقهورة تجد نفسها فى ظل الفراغ السياسى القسرى الذى انتجته الدكتاتورية أقرب ما يكون إلى شعار " واسلاماه " .

وهو الشعار الذى لايعنى استنجادا بأية " أممية " ، ولكنه بالتأكيد يعنى ترسيخا " للقطرية " . وهى نقطة مفصلية بين " النظام " والإسلام السياسى . يختلفان فى أن أممية بورقيبة هى الغرب الرأسمالى (رغم عداء الرئيس السابق ومشروعه السياسى لليبرالية) ، بينما أممية راشد الغنوشى وعبد الفتاح مورو هى دار الإسلام . ولكنهما يلتقيان فى أن الطرف الآخر هو تونس دون المرور بأية عروبة (بالرغم من ناصرية الغنوشى السابقة) . وليست هناك أية ضرورة تحتم الوقوف أمام بعض التعبيرات العروبية العابرة . ولكن جوهر الفكر هو هو فى مصر وتونس وسورية والسودان والجزائر : نوعانِ من الحدود ، الأول هو القطر ـ الوطن ، والآخر هو دار الإسلام .

ومن الإشارات الصريحة للزغل تأثير هزيمة ١٩٦٧ على الغنوشى ومن ثم على ميلاد حركة الإسلام السياسى فى تونس مع بداية السبعينات التى انتهت " بالثورة الإيرانية " . وهو لايتوقف عند الدلالة البليغة لارتباط هذين الحدثين فى نشأة وازدهار الإسلام السياسى التونسى ، ومهادنة النظام البورقيبى له .. حتى انتهت حياة بورقيبة السياسية لأسباب عديدة من بين أكثرها أهمية صراعه المرير مع التيارات الإسلامية ، صراع الطريق المسدود أمام المشروعين . وهى ذاتها عبرة مقتل السادات الذى شارك بنصيب موفور فى دعم هذه التيارات ، وقد جاء مصرعه على بعض أيديها . لماذا ؟ لسببين أساسيين : أن السبعينيات فى مصر وتونس على السواء هى مرحلة الانفتاح الفاجر على الصعيد الاقتصادى ، والمواجهة الشرسة مع الاتجاهات الوطنية والديموقراطية واليسارية على الصعيد السياسى . ومن مصر السادات إلى سودان النميرى إلى تونس بورقيبه لم يتغير الأسلوب الانتهازى بقصد الهرب من المأزق وتهريب الفساد إلى الوطن : ضرب الحركة الوطنية ببعضها البعض أو ضرب الجميع بالإسلام السياسى ثم ضرب الإسلام السياسى بعد فوات الأوان .

* * *

ينطلق منصف وناس فى بحثه عن " الدين والدولة فى تونس " من وثائق الإسلام السياسى التونسى . وهو منهج مغاير لرؤية عبد القادر الزغل الذى تابع مسيرة الغنوشى كفرد نموذجى (= وقيادة) . وهى المسيرة التى حاول من خلالها إثبات الأساس الاخلاقى لمشروع الإسلام السياسى كبديل لأساس الدولة الوطنية . ويكاد الزغل أن يرادف بين هذا الأساس والشرعية فى دولة حديثة الاستقلال من العالم المتخلف . هكذا تتحول الشرعية الاخلاقية فى منظور " البديل " إلى شرعية دينية . وهى الشرعية ذات المرجعية المغايرة لمرجعية الدولة الوطنية فى الزمان والمكان .

يضيف منصف ونّاس ماتمتع به بورقيبه فى الذاكرة الجماعية من " دمج " بين شخصه والنظام (والأمة) التونسية ذاتها . وفى بلاد عديدة من العالم المتخلف يجرى التوحيد بين القيادة السياسية والوطن . ولكنه غالبا توحيد من قبيل المجاز السياسى الذى يقصد به التهديد بأن من ينقد القيادة العليا إنما يسب النظام ويهين الشعب أو الوطن . أما فى الحالة البورقيبية ، فإن الأمر يتجاوز التهديد والمجاز إلى قناعة مجسمة جرى تلقينها للذاكرة الجماعية منذ الاستقلال وتأسيس الدولة " الحديثة " . لذلك كانت مهمة الإسلام السياسى الأولى هى إعادة بناء الذاكرة الجماعية . ولما كانت " الأحوال الشخصية " و " الافطار فى رمضان " من السمات الزاعقة للعلمانية البورقيبية ، فإن رائدها وصل به الأمر إلى هذا الخطاب الزاعق " إن الوافدين علينا من أوروبا لايشعرون عندما يشاهدون المظهر اللائق الذى تبدو عليه المرأة التونسية بفارق يذكر بينه وبين مظهر المرأة فى أرقى البلاد الأوروبية " . هكذا نشأ الإسلام

السياسى التونسى منذ البداية فى صورة البديل للمشروع الحضارى البورقيبى . وتمت هذه النشأة فى السبعينيات - كما يقول وناس - " مع ازدياد محاصرة الحركات اليسارية فى الشارع والجامعة التونسية وتعدد محاكمة التنظيمات المعارضة فى أواخر الستينيات ، ومنع فرص التعبير المغاير فتولد فراغ نظرى وايديولوجى بدت معه المرجعية الدينية المرجعية الوحيدة المتماسكة ... إضافة إلى أن الحركة الدينية لم تعرف فى بداية تأسيسها حرب استنزاف مع السلطة ، بل تطورت فى هدوء تام مكّنها من بناء قواعدها ، إلى أن جاءت محاكمة ١٩٨١ ومن ثم كان هذا النمط من الإسلام السياسى شديد الاغراء للشباب المتعطش للتعبير والمعرفة " .

يلعب التوقيت هنا ، كما نلاحظ ، دورا عربيا . وقد سبق التنبيه إلى ذلك : سبعينات الانفتاح والنفط وحرب لبنان ، نهاية المشروع الناصرى فى مصر ، وحرب أكتوبر (تشرين الأول) التى انتهت سياسيا بالصلح مع العدو التاريخى ، والحرب الاسرائيلية المستمرة ضد الشعب الفلسطينى أينما كان .

وفى تونس سيلعب التراجع العربى دورا عجائبيا فيستضيف بورقيبة الجامعة العربية بعد نقلها من مصر على أثر اتفاقيات كامب ديفيد ، ويستضيف القيادة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية بعد طردها من بيروت . ولا ريب فى المشاعر الحميمة عند الشعب التونسى تجاه قضية فلسطين ، ولم يكن خاليا من المغزى أن يختار عبد الناصر الباهى الأدغم للمشاركة فى انقاذ المقاومة من جحيم ايلول الاسود ١٩٧٠ . ولكن الوقائع التى نسوقها جعلت من بورقيبه صاحب أول مبادرة للصلح مع اسرائيل فى الستينات حكيم الزمان الفلسطينى عند أواخر السبعينات وطيلة الثمانينات .. حتى اضطرت الصهيونية أن تترك بصمتها الدموية على ذلك كله فى حمام الشط التونسى . وطيلة السنوات العشر التالية حتى محاكمة ١٩٨١ كان النظام والإسلام السياسى على وئام . وهو ليس وئاما سياسيا فقط ، وإنما كان انتهاء التجربة اليوسفية (نسبة إلى صالح بن يوسف) المسماة بالتعاضديات - أيا كانت التحفظات عليها - وبدء عهد الهادى نويره بانفتاحه الاقتصادى المطلق وانغلاقه الديموقراطى المطلق ايضا ، بداية اقتصادية - سياسية ، تشبه إلى حد كبير ما حدث فى مصر . ولم يكن صالح بن يوسف مجرد تجربة فى الاصلاح الاقتصادى الذى ينشد قليلا من العدل الاجتماعى ، وإنما كان صاحب ايديولوجية عروبية لاتستبعد الإسلام . وكان يحلو للبعض أن يدعو اليوسفية بالناصرية التونسية . ولكن الإسلام السياسى التونسى لم يكن بديلا لمشروع بورقيبه وحده ، وإنما كان وما يزال بديلا للنظام بأكمله ، أى بما تبناه أو يتبناه من تشريعات للمعارضة . إنه ليس إسلاما بديلا للعلمانية فقط ، وإنما هو بديل لأى إسلام غيره ايضا . ولا تخلو جميع الأدبيات السياسية التونسية ، بما فيها الحزب الشيوعى ، من الإسلام . والحكم البورقيبى نفسه كان يعيد إنتاج الوعى الزائف الذى سبقته إليه تجارب أخرى عديدة من بينها مصر ،

فراح ـ على حد تعبير النظام ـ " يعالج الداء بالدواء " ، يفسح المجال لنوع آخر من " التدين " الإعلامى والرسمى متراجعا خطوات عن خطابه العلمانى . ولكن هذا " التدين " لم يكن له رصيد ولا مصداقية ، وقد بدا فى أعين الجماهير ساذجا بسبب التناقض الصارخ بين الدعوة إليه والعمل عكسه فى وقت واحد . ويقول ونّاس إن " العلمانية فى تونس ارتبطت بهيمنة الدولة الوطنية وسيطرتها على المجتمع المدنى ، ولكنها لم تخلق القوة الاجتماعية ولاحتى البنى الذهنية القادرة على اسنادها . ولعل ذلك ما يفسر وضع الهشاشة ، فلم تكن العلمانية تستمد شرعية وجودها من التأثير والفاعلية ، وإنما من الموقف الايديولوجى للحاكم ، فقد حاربت الدولة الوطنية كل القوى السياسية فى نفس الوقت ، ولم تعزز أية قوة سياسية يمكن أن تسند مشروع العلمانية " . وسقط المشروع البورقيبى ، ولكن الإسلام السياسى لم ينهض مشروعا بديلا . وإنما هو قد حارب الفراغ بفراغ جديد . ويقف المشروعان كلاهما وجها لوجه عند نهاية الطريق المسدود .

* * *

حتى أكتوبر ١٩٨١ ظلت الجزائر فى المخيلة السياسية العربية دائرة مكتملة من الغموض " المقدس " فهى أرض المليون شهيد ـ حسب التعبير الذى أطلقه المصريون لأول مرة ـ وأصبحت أرض المليون والنصف المليون كما يردد الجزائريون الآن . دائرة الغموض " المقدس " هذه أقامت ستارا حديديا حقيقيا لايسمح بمعرفة الحقائق ، سواء " انقلب " بن بيلا أو اغتيل هذا القائد التاريخى أو ذاك . كان الصمت هو الجواب الجزائرى الحكيم عن كل الأسئلة . وهو الصمت الذى أسهم برفقة عوامل أخرى فى صنع الهالة " المقدسة " حول وجه الجزائر فى المحافل العربية والدولية بحيث احتكرت وظيفة " الوسيط " السرى أو المعلن فى أغلب الخلافات العربية وأحيانا غير العربية . وعندما قال هوارى بومدين أن الجزائر فى بداية الثمانينات ستودع العالم الثالث بأكمله لتلحق بالعالم المتقدم ، لم يكن هناك من يرى فى نفسه الجرأة على تكذيب الوعد التاريخى . ولكن بومدين عاش حتى يرى بعينيه المصانع وقد توقفت عن الإنتاج ، والتضخم وقد ارتفعت معدلاته جنبا إلى جنب مع العجز المتزايد فى ميزان المدفوعات وبشائر البطالة لاتغيب عن مجال الرؤية .

وكما أن صالح بن يوسف التونسى كان " متهما " بالناصرية ، كذلك كان الأمر مع بن بيللا . وبينما لم يدّع بورقيبة أية عروبة فإن بومدين زعم أنه هو العربى الافريقى وغيره لم يكن كذلك . غير أننا نقول إن بومدين كان عنوانا للحكم الوطنى شبه الناصرى .. بالإضافة إلى أن العلاقة التاريخية بين مصر والثورة الجزائرية ، عن طريق الدعم المباشر بالسلاح والخبراء لم تتوقف بعد تحول الثورة إلى نظام حكم ، ولا بعد أن انتقل الحكم من بن بيللا إلى بومدين حيث أسهمت مصر بالوف الرجال والنساء فى التعليم

والصحة وخطط التعريب . هذا الحكم الوطنى شبه الناصرى لم يواجه بأية هزيمة عسكرية ، ومع ذلك فقد وصل كمشروع إلى نهاية الطريق المسدود بسبب مباشر من قواه الاجتماعية وغياب الديموقراطية ، الأمر الذى أفضى إلى تصفية اقتصادية وسياسية وعقائدية تدريجية للنظام بمجرد رحيل بومدين . وهو الرحيل الذى كشف عن هشاشة البنية الاقتصادية التى كانت رغم أنف التسيير الذاتى و " الثورة الزراعية " قد تحولت إلى نوع من الانفتاح وصل إلى درجة تهريب الأموال إلى الخارج .

وكانت الجزائر وما زالت تتفوق على تونس فى الازدواجية اللغوية . وهى مفارقة مأسوية : بورقيبه الفرانكفونى لم يقف عقبة أمام التعريب الذى أخذ مجراه رغم الأهوال ، وبومدين العروبى ـ الإسلامى لم يشهد عهده نموا متعاظما للتعريب الكيفى بل انقساما متزايدا للمجتمع بين مصالح التفرنس ومصالح المعربين . وكما أن تونس عرفت " الزيتونة " وعلماءها العظام ، كذلك عرفت الجزائر جمعية العلماء وتراث الأمير عبد القادر وابن باديس . ولكن البورقيبية اضطهدت الزيتونة وقمعت الزيتونيين ، بينما ظل رجال جمعية العلماء فى الجزائر من ملامحها الثابتة .. إلا أن النتيجة كانت واحدة . انطلق الإسلام السياسى من الجامعات الجزائرية ليرشح نفسه بديلا جذريا للنظام بأكمله . وإذا كان بورقيبه قد عاش ولم يدرك أبعاد ٢٦ يناير ١٩٧٨ و ٣ يناير ١٩٨٤ ، فالأرجح أنه ظل يجهل أبعاد هاتين الانتفاضتين الشعبيتين (الدمويتين) حتى بعد اقصائه عن الحكم فى ٧ نوفمبر ١٩٨٧ . أما بومدين فلم يعش حتى يرى بعينه أحداث أكتوبر عام ١٩٨٨ التى أزاحت الحجاب عن وجه الجزائر لأول مرة على هذا النحو المخيف .

ولم تكن الانتفاضة المصرية عام ١٩٧٧ أو الانتفاضتين التونسيتين عام ١٩٧٨ عام ١٩٨٤ أو الانتفاضة الجزائرية عام ١٩٨٨ من تدبير وتنظيم اليسار أو الإسلام السياسى . ولكن هذا لاينفى بل يدعم تفسيرنا بغياب المشروع البديل للنظم الوطنية شبه الناصرية أو النظم المحافظة شبه التقليدية . نوعان من النظم فقدتا المشروع والشرعية ، ولكن المشروعات البديلة إما أنها نظرية أو غير ناضجة موضوعيا لإستلام السلطة أو أنها مشروعات تشارك النظم القائمة جوهر الاخفاق وتطلب السلطة لمواصلة الاخفاق بعد كسائه بالمصطلح الدينى الذى يتستر على الحائط المسدود ولا يلغيه .

ويتابع عالم الاجتماع الجزائرى عروس الزبير فى بحثه " الدين والسياسة فى الجزائر " موقف السلطة من الدين ، وهو موقف يغاير تماما الموقف البورقيبى فى تونس . حاول حكام الاستقلال تبرير التنمية بالدين من خلال المسجد والمجلس الإسلامى الأعلى ومفتش الشئون الدينية ومجلة " الأصالة " . وقد قامت هذه المنابر بواجبها إزاء " الدولة " خير قيام سواء " بتقديس " التنمية فى الماضى أو بمواجهة

" التخريب " الذى وقع فى أكتوبر ١٩٨٨ . والمقصود فى الحالين هو الضغط على قوة العمـل لصنـع " المعجزة الجزائرية " ، والضغط على الشارع الشعبى لحرمانه من الاحتجاج .

ظلت الساحة السياسية منذ الاستقلال خالية من أى منافس لجبهة التحرير الجزائرية ، التنظيم السياسى الوحيد الذى يشبه على صعيد الشكل الاتحاد الاشتراكى فى مصر ، ويشبه عمليا حزب بورقيبة ، بالرغم من اختلاف المنطلقات . وقع هذا التفريغ السياسى للمجتمع ، كشأن النظام العربى المعاصر بتنويعاته المختلفة . ولذلك كان من الطبيعى أن يولد الإسلام السياسى ويتطور فى ظل التغييب الفعلى لبقية الاتجاهات .

حين وقعت أحداث أكتوبر ١٩٨٨ تحرك الإسلام السياسى الجزائرى على النحو الذى رصده عروس الزبير كما يلى : " الاتجاه الاصلاحى " الذى أصدر بيانا فى العاشر من أكتوبر يعلن التضامن مع الشعب فى مطالبه المشروعة " ونحن جزء منه ولانتخلى عنه " . وقد طالب السلطة بإلغاء الأحكام العرفية وتوفير العمل ومكافأة العاملين على جهدهم . ثم قدم هذا الاتجاه برنامجا شاملا بديلا لبرنامج السلطة القائمة :

(١) تطبيق الشورى فى اختيار الحاكم وإدارة شؤون البلاد .
(٢) أن يكون الحاكم مسؤولا عن أعماله أمام أهل الحل والعقد .
(٣) أن يراقب الشعب حسب مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .
(٤) سن القوانين بما لايتصادم مع نص الشريعة أو روحها .
(٥) استقلال القضاء بشرط انسجام القوانين مع العقيدة .
(٦) تحصين الإعلام ضد الاغتراب الثقافى فى المجتمع وفى إطاره الضوابط الشرعية .
(٧) غرس القيم الإسلامية فى التعليم ومنع الاختلاط .
(٨) على المرأة أن تتفرغ لعملها التربوى فى المنزل .
(٩) حماية النسل والعرض والأسرة بالأحكام الشرعية .
(١٠) حرية الفكر الإسلامى والعقيدة الإسلامية فى التعبير والتنظيم .
(١١) فتح السبل الشرعية للكسب الحلال فى التجارة والصناعة والزراعة .
(١٢) تشجيع الاستثمار الاقتصادى .
(١٣) إعادة ثقة المواطن ليطمئن على مستقبل رؤوس أمواله وثروته .
(١٤) يجب إعادة الأراضى المأخوذة من أهلها الشرعيين فى إطار الثورة الزراعية .

(١٥) يجب خضوع السياسة الخارجية لمبادئ الإسلام ، وأن تتبنى قضايا العالم الإسلامى .

ويقود أحمد سحنون هذا الاتجاه . أما حركة " الاتجاه السلفى " ومن أبرز رموزها على بلحاج ، فقد دعت إلى المشاركة الفعلية فى الانتفاضة ، واشتبكت فى حوار مع " الاتجاه الاصلاحى " . ويتوقف دعاة الاتجاه السلفى عند حدود المناداه بتطبيق الشريعة دون التقدم بأى برنامج تفصيلى . ولكن الضغط السياسى للاتجاهين فى مناخ الانتفاضة الشعبية ، وفى ظل التدهور الاقتصـادى المستمر ، قد أثمر تغييرات فى الدستور وافق عليها الشعب بنسبه ٧٣ر٤٣ فى المائة . وقد استجاب الإعلان الدستورى فى الخامس من فبراير ١٩٨٩ لبعض مطالب الإسلام السياسى الذى تحفظت فصائله المختلفة على بعض مواده باسلوبين : الأول يمثله الشيخ سحنون قائلا إن التغيير الإسلامى لم يحدث فى الدستور . والثانى يمثله محفوظ نحناح الذى رحب بالتعديلات وكرر المطالبة بأن يكون القرآن هو المصدر الوحيد للتشريع .

ولاينتهى الصراع عند هذا الحد ، فهو سيتخذ أشكالا جديدة . ولن يكون التناقض بين الحكم الجزائرى والمعارضة الإسلامية إلا وجها واحدا من وجوه الأزمة الشاملة التى تجتازها الجزائر . وهى فى الصميم ليست أزمة دينية ، لأن الإسلام يلعب أصلا دورا بارزا فى حياة الشعب الجزائرى منذ الاستعمار ومن قبله ومن بعده . ولكنها أزمة التحول المعقد من النظام شبه الناصرى إلى النظام الانفتاحى شبه الليبرالى . مجموعة هائلة من التناقضات تراكمت وتكاثرت واستجدت . وما كان الإسلام السياسى هو البديل القادر على إزاحة هذه التناقضات ، فهو يؤصل الظاهرة الانفتاحية دينيا ، وبدلا من أن يكون الغرب هو المرجع ، فإنه يعفيه من هذه " التهمة " حين يجعل النموذج الرأسمالى فى صلب برنامجه . وهو يعترض على الاغتراب الثقافى ، ولكنه لايمانع فى أن يكون المتفرنسون هم المسلمون الجزائريون ، أى أنه يكرس الفرانكفونية عمليا ضد العروبة . هذه الهوية الممسوخة تتصل بالهوية الاقتصادية المطروحة أقوى الاتصال . وعنوانها الصريح هو التبعية . وكأن النظام الذى خرج من النافذة عاد من أوسع الأبواب .

القسم الأول

السلطة بين السلفية والعلمانية

١ ـ الانقلاب على الإصلاح الدينى

" نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا " . كانت هذه العبارة على لسان الشيخ حسن البنا أول إعلان عن الجذور الفكرية للإخوان المسلمين . وهو إعلان يحدد تعريفاً جديداً للسلفية يكاد يكون فى المضمون نقيضاً للفكر " السلفى " السابق .

وهنا تجدر الملاحظة أن مصر تستوعب " الفكر " من داخلها ومن خارجها ، ولكنها وحدها بين الأقطار العربية ، التى تحوله إلى " حركة " .. فالشيخ رشيد رضا الذى تأثر به حسن البنا هو نفسه الذى كان قبيل وفاته " على وشك الإنضمام لجماعة الإخوان المسلمين " .

كان الفكر " السلفى " السابق ، عربياً وإسلامياً ، هو فكر الإصلاح الدينى الذى تزعمه من غير العرب جمال الدين الأفغانى (أو الإيرانى ؟ ١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) ، ومن العرب عبد الرحمن الكواكبى (السورى ١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) ومن المصريين كان الإمام محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) .

يحتل هذا " الفكر " مساحة الربع الأخير من القرن الماضى . وقد كان الفكر الذى يحظى بالقبول العام بعد تجارب الاحتلال الفرنسى وحكم محمد على وانطلاقات ابراهيم باشا والثورة العرابية . والمعروف أنه بينما انتهت الحملة الفرنسية بالرحيل ، فقد انتهى أيضاً حكم محمد على بالهزيمة . وكذلك الأمر انتهت الثورة العرابية بالاحتلال البريطانى المباشر لمصر . ولكن هذه الهزائم لم تمح آثار " الإصلاح الدينى " الذى يمكن الإشاره إلى خطوطه الرئيسية على النحو التالى :

* كان جمال الدين (الأفغانى ؟) يرى أن حكومة إسلامية مثالية تعود إلى منابع الإسلام الأولى فى عهد الخلفاء الراشدين ، قادرة على البقاء والتجدد الذاتى . ويتساءل : " ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأى نص سُدّ باب الاجتهاد ؟ وأى إمام قال : لا حق لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين ؟ بل عليه أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث وأن يجدّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه " (عن فتحى عثمان ـ الفكر الإسلامى والتطور ـ ص ٢٤٦) .

* وكان عبد الرحمن الكواكبى يقول : " المستبد يتحكم فى شؤون الناس وإرادتهم ، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم " (عن أعماله الكاملة تحقيق محمد عمارة ص٤٣) .

* وكان محمد عبده يقول : " ... وليس يجب على المسلم أن يأخذ عقيدته أو أن يتلقى أصول ما يعمل به من أحد إلا عن كتاب الله وسنة رسوله . لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله ، دون توسيط أحد من سلف أو خلف ... فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه " (عن المجلد الثالث من أعماله الكاملة ص ٢٨٦) .

هكذا كان يتكلم المثقف السلفى ، حتى بداية القرن العشرين . يعود إلى النص ويفتح باب الاجتهاد ويتخفف من عبء التاريخ السياسى والاجتماعى للإسلام ، ويتفاعل مع المتغيرات ، ومن بينها المتغيرات " الوافدة " من " الآخر " ـ والمقصود هو الغرب ـ ما دامت لا تتعارض ولا تتناقض مع القرآن والسنّة . ولذلك تكلم جمال الدين بغير حذر عن الاشتراكية والثورة الفرنسية ونظرية التطور كلاماً معتدلاً مستنيراً (خاطرات جمال الدين ص ١٦١) .

كان التفكير السلفى للنهضة العربية الحديثة هو " الإصلاح الدينى " . ولكن هذا الإصلاح كان رافداً فقط ، لأن أفكاراً أخرى كانت هناك أكثر تحرراً . وفى ظل ثورة ١٩١٩ التى قادها سعد زغلول ـ تلميذ محمد عبده ـ أثمرت الحرية النسبية مرحلة جديدة من مراحل تطور " الإصلاح الدينى " بصدور كتاب " الإسلام وأصول الحكم " للشيخ على عبد الرازق ، عضو هيئة كبار العلماء والقاضى الشرعى ، عام ١٩٢٥ ، أى بعد عام واحد من إلغاء كمال أتاتورك لنظام الخلافة العثمانية . ولكن هذا العام كان يشهد بوادر اجهاض ثورة ١٩١٩ التى جاءت بدستور ١٩٢٣ ، فقد أصدر الملك فؤاد مرسوماً بحل البرلمان ، وعين أحمد زيور باشا من زعامات الأقلية رئيساً للوزراء . وكان الملك فؤاد هو الذى أوعز بمصادرة كتاب " الإسلام وأصول الحكم " ومحاكمة مؤلفه ، لأنه كان يطمع لوراثة " الخلافة " من تركيا ، والكتاب يؤصل الغاءها وينتهى إلى تحريم وتجريم السلطة باسم الدين .

وفى ظل هيمنة الدكتاتورية وإجهاض الثورة وتعاظم البطش الأجنبى بمصير البلاد ، ظهر فى مدينة قريبة من أكبر قاعدة بريطانية ـ هى الإسماعيلية ـ معلّم للغة العربية والدين ، سوف يعرف فيما بعد باسم الشيخ الإمام حسن البنا . تمكن الرجل من الحصول على تبرع من الشركة العالمية لقناة السويس مقداره خمسمائة جنيه مصرى لتأسيس جمعية خيرية دينية تهتم بغرس الأخلاق الحميدة فى النفوس . وفى عام ١٩٢٨ ولدت رسمياً " جماعة الإخوان المسلمين " ، ولم يكد يمضى على ولادتها فى مصر أربع سنوات حتى كان لها فرع فى جيبوتى . ثم انتشرت بالتدريج فى مختلف الأقطار العربية سواء باسمها الصريح أو بمسميات أخرى .

وأراد حسن البنا أن يميز فكر جماعته منذ البداية عن " السلفية " الشائعة ، فقال إن الإخوان سلفيون

" من أتباع الشيخ رشيد رضا " . لماذا ؟ لأن التلميذ السورى للإمام محمد عبده كان قد انحرف عن خط استاذه ، وأمسى يقول إن الخلافة الإسلامية " هى الحكومة المثلى التى بدونها لا يمكن أن يتحسن حال البشرية " (عن " الخلافة أو الإمامة العظمى " ص ١١٦) . بل هو يرى فى الخلافة " ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله " (عن المجلد الثالث من أعماله ص ٧٢) . وهو موقف على النقيض من موقف محمد عبده .

ولكن حسن البنا حين ينسب سلفيته إلى رشيد رضا ، لا يقصد الانتساب إلى فكرة الخلافة ، وإنما يقصد التمهيد لسلفية جديدة على أنقاض فكر الإصلاح الدينى . المثقف السلفى هنا يتحول عن ليبرالية جمال الدين والكواكبى وعبده ، ليصبح مثقفاً راديكالياً حيث لا يعود النّص لغير ذاته ، وحيث لا يحتاج النّص لغير التحقق . ليس من " ثوابت ومتغيرات " ، إنما ثوابت فقط . وليس هناك " نحن والآخرون " ، بل نحن وحدنا .

***

وأيا كانت الاستشهادات بأقوال المرشد العام للإخوان المسلمين أو أعضاء مكتب الإرشاد ، فإن الوثيقة الأهم فى تاريخ الجماعة هى المذكرة التى بعثوا بها إلى وزير الداخلية المصرى بعد قيام الثورة بشهرين . تقول الوثيقة بعد السلام :

" فقد ألزم القانون رقم ١٧٩ لسنة ١٩٥٢ الأحزاب السياسية باتخاذ إجراءات معينة قبل يوم ١٩٥٢/١٠/٩ ، ولما كان الإخوان المسلمون بحسب نظامهم الأساسى هيئة إسلامية جامعة تعمل لتحقيق الأغراض التى جاء من أجلها الإسلام الحنيف فهى تتوخى كل الأهداف التى جاء بها الإسلام .

" وأهداف الإسلام وغاياته تشمل شئون الحياة كلها ويدخل تحتها كل دقيق وجليل من أمر الفرد والجماعة . والإسلام لا يفرق بين الدين والدولة ولا يفصل بين الدنيا والآخرة وإنما هو دين ودولة وعبادة وقيادة . ولقد أمر الله جل شأنه أن يؤخذ هذا الدين جملة ، وجعله كلاً لا يتجزأ ، فما يجوز أن نؤمن ببعضه ونترك البعض الآخر (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب) ، (واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) .

" والإخوان المسلمون عند أمر الله حينما يتناولون أمر هذا الدين فهم لا يستهدفون إلا ما استهدفه الإسلام ولا يتوسلون فى بلوغ هذه الأهداف إلا بالوسائل التى يقرها الإسلام . وهم حينما يزاولون

نشاطهم المتعدد الألوان ليس لهم الخيرة فيما يأخذون وما يدعون ، وإنما هم مقيدون بأحكام الإسلام ونازلون على أمر الدين .. وإذا دخل فى نشاطهم سياسة مصر الداخلية والخارجية كجزء من الوطن الإسلامى فذلك لأن الإسلام يقضى على المسلم أن يعمل لخير الجماعة ، وأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) . ولأن الإسلام يجعل وظيفة الدول الصالحة إقامة العدل وتحقيق المساواة وإعطاء كل ذى حق حقه (الذين إن مكّناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر) ، فإذا اشتغل الإخوان المسلمون بسياسة مصر الداخلية والخارجية ، فيما يشتغلون ، فإنما يشتغلون بأمر الإسلام وينزلون على حكم الدين ويمارسون نشاطاً دينياً محضاً هو فرض على كل مسلم مهما كانت صفته .

" ونرجو أن يلاحظ فى هذا المقام أن الدين وحده هو الذى يبين للناس حدوده وأوامره ونواهيه وليس للأفراد حكاماً أو محكومين إلى ذلك من سبيل (فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) و(وما اختلفتم فيه من شىء فحكمه إلى الله) .

" هذا هو الإسلام الذى نؤمن به وندعو إليه .. فإن لم يكن بُدٌّ من إخضاع نشاطنا السياسى لقانون الأحزاب ، فإنّا نقدم إليكم وجهة نظرنا مصحوبة بالقانون الأساسى لهيئة الإخوان المسلمين وبأسماء الإخوان المؤسسين . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته " . هكذا ينتهى الجزء الأول من الوثيقة .

أما القانون الذى أرفق بهذه المذكرة ، فقد جاء فى مقدمته أنه قد أقر فى ١٩٤٥/٩/٨ وأدخلت تعديلات تم إقرارها فى ١٩٤٨/٥/٢١ وقد خُصص الباب الثانى من القانون (المادة ٢) لأهداف الجماعة :

أ) شرح دعوة القرآن الكريم شرحاً دقيقاً يوضحها ويردها إلى فطرتها وشمولها ويعرضها عرضاً يوافق روح العصر ويرد عنها الأباطيل والشبهات .

ب) جمع القلوب والنفوس على هذه المبادىء القرآنية وتجديد أثرها الكريم فيها وتقريب وجهات النظر بين الفرق الإسلامية المختلفة .

جـ) تنمية الثروة القومية وحمايتها والعمل على رفع مستوى المعيشة .

د) تحقيق العدالة الاجتماعية والتأمين الاجتماعى لكل مواطن والمساهمة فى الخدمة الشعبية ومكافحة الجهل والمرض والفقر والرذيلة وتشجيع أعمال البر والخير .

هـ) تحرير وادى النيل والبلاد العربية جمعاء والوطن الإسلامى بكل أجزائه من كل سلطان أجنبى ومساعدة الأقليات الإسلامية فى كل مكان وتأييد الوحدة العربية تأييداً كاملاً والسير إلى الجامعة الإسلامية .

و) قيام الدولة الصالحة التى تنفذ أحكام الإسلام وتعاليمه عملياً وتحرسها فى الداخل وتبلغها فى الخارج .

ز) مناصرة التعاون العالمى مناصرة صادقة فى ظل المثل العليا الفاضلة التى تصون الحريات وتحفظ الحقوق . والمشاركة فى بناء السلام والحضارة الإنسانية على أساس جديد من تآزر الإيمان والمادة كما كفلت ذلك نظم الإسلام الشاملة .

المادة ٣ ـ يعتمد الإخوان المسلمون فى تحقيق هذه الأغراض على الوسائل الآتية وعلى كل وسيلة أخرى مشروعة :

أ ـ الدعوة بطريق النشر والإذاعة المختلفة من الوسائل والنشرات والصحف والمجلات والكتب والمطبوعات وتجهيز الوفود والبعثات فى الداخل والخارج .

ب ـ التربية بطبع أعضاء الهيئة على هذه المبادىء وتمكين معنى التدين العملى لا القولى فى أنفسهم أفراداً وبيوتاً ، وتكوينهم تكويناً صالحاً بدنياً بالرياضة وروحياً بالعبادة وعقلياً بالعلم ، وتثبيت معنى الأخوة الصادقة والتكافل التام والتعاون الحقيقى بينهم حتى يتكون رأى عام إسلامى موحد وينشأ جيل جديد يفهم الإسلام فهماً صحيحاً ويعمل بأحكامه ويوجه النهضة إليه .

ج ـ التوجيه بوضع المناهج الصالحة فى كل شئون المجتمع من التربية والتعليم والتشريع والقضاء والإدارة والجندية والاقتصاد والصحة والحكم .. إلخ والاسترشاد بالتوجيه الإسلامى فى كل ذلك ، والتقدم بها إلى الجهات المختصة والوصول بها إلى الهيئات النيابية والتنفيذية والدولية لتخرج من دور التفكير النظرى إلى دور التفكير العملى .

د ـ العمل وذلك بإنشاء مؤسسات اقتصادية واجتماعية ودينية وعلمية وإقامة المساجد والمدارس والمستوصفات والملاجىء .. إلخ وتأليف اللجان لتنظيم الزكاة والصدقات لأعمال البر والإصلاح بين

الأفراد والأسر ومقاومة الآفات الاجتماعية والعادات الضارة والمخدرات والمسكرات والمقامرة والبغاء وإرشاد الشباب إلى طريق الاستقامة وشغل وقت الفراغ بما يفيد وينفع ، وبإنشاء أقسام مستقلة طبقاً للوائح خاصة تتفق مع القانون رقم ٤٩ سنة ١٩٤٥ الخاص بتنظيم الجماعات الخيرية وأعمال البر وتسجيلها بوزارة الشئون الاجتماعية .

وهناك باب ثالث للعضوية ورابع للشئون الإدارية . والغريب أن الفترة الواقعة بين إقرار هذا القانون فى صيغته الأولى ، وبين إقرار صيغته النهائية ، كانت هى ذاتها الفترة التى قررت مصير الجماعة طيلة ربع القرن التالى . ومن الغريب أيضاً أن نص هذا القانون لم ينشر قط إبان تلك الفترة ، وبالطبع الفترة التى تلت ، سواء فى مطبوعات الإخوان أو فى غيرها .

إن المذكرة والقانون كلاهما وثيقة السلفية الراديكالية القائلة بالإسلام ديناً ودولة . وهى بذلك تختلف عن السلفية السابقة التى اكتفت بما لا يعارض الإسلام ولم تقل بتطبيق الشريعة الإسلامية . ولكن السلفية الجديدة تختلف أيضاً اختلافاً كبيراً عن سلفية " الجماعات " التى انشقت عن الجماعة الأم أو التى ولدت بعيداً عنها .

***

سلفية " الإخوان " الرسمية حتى عام ١٩٥٢ تجعل النص الإسلامى الأول (القرآن والسنّة) نصاً مكتفياً بذاته ، ولا تترك " السلطة " لأولى الأمر ، لأن " الدولة " شأن دينى ، بكل ما تعنيه من سياسة واقتصاد واجتماع وغير ذلك . إنها بالفعل ، كما قال الشيخ حسن البنا ، امتداد لأفكار الشيخ رشيد رضا ، ولكنه الامتداد الأكثر تماسكاً وتجانساً وتبلوراً . غير أن الوثيقة (المذكرة والقانون) لا تعتمد العنف طريقاً لتحقيق " الدولة الصالحة لتنفيذ أحكام الإسلام " ، وإنما هى تعتمد الأساليب المشروعة التى تستهدف الإقناع بالدعوة والتربية والتوجيه وتأسيس المنشآت الخيرية . وهى أساليب شرعية أبعد ما تكون عن الإرهاب . كما أنها فى صلب أهدافها تدعو إلى " نواة " برنامج سياسى واجتماعى لا يختلف عليه أحد كالعدل الاجتماعى والتنمية والتحرر والوحدة العربية . بل إن الوثيقة تدعو فى وقت واحد إلى " الفطرة " التى كانت عليها الدعوة الإسلامية فى زمن الرسول والخلافة الراشدة و " روح العصر " ، وتدعو إلى التقريب بين الفرق (المذاهب) الإسلامية ، ومناصرة " التعاون العالمى " والمشاركة فى بناء الحضارة الإنسانية على أساسا تآزر " الإيمان والمادة " .

هذه الوثيقة التى لم تنشر على الناس فى حينها ، تناقضت فى فترة صياغتها وإقرارها (١٩٤٥ ـ

١٩٤٨) مع الوقائع المأسوية المعروفة ... فقد تأسس فى ظروف ما زالت غامضة إلى الآن ما كان يعرف باسم " النظام الخاص " واشتهر باسم " التنظيم السرى " . وهو الجناح المسلح للجماعة والذى كان تنظيماً داخل التنظيم ، مغلقاً على نفسه للدرجة التى يقال أن حسن البنا نفسه لم يكن يعرف ما يدور بداخله ، أو أنه خرج على طاعة المرشد العام . ويقال إنه تطوير لنظام " الكَشافة " الذى نشأ مع قيام الجماعة . ويقال إنه هو التنظيم الذى درب وأرسل المتطوعين إلى فلسطين . ولكنه أيضاً التنظيم الذى اتهم باغتيال محمود فهمى النقراشى رئيس الوزراء . وقد حُلّت الجماعة فى ديسمبر (كانون الأول) ١٩٤٨ ، أى بعد ستة أشهر فقط من إقرار قانونها فى صيغته الجديدة . وفى ١٢ فبراير (شباط) ١٩٤٩ أغتيل الإمام حسن البنا ورسم مصرعه علامة استفهام بارزة فى مسيرة الجماعة .

***

ومن اغتيال حسن البنا إلى إعدام سيد قطب (١٩٦٥) إلى إعدام شكرى أحمد مصطفى (١٩٧٧) إلى إعدام خالد الإسلامبولى (١٩٨٢) ، تمتد خيوط السلفية الراديكالية وتتعدد صور المثقف السلفى وتتشابك خطوطه على نحو بالغ التعقيد ، ولكنه فى جميع الأحوال يتخذ صورة " المعارض الشامل " الذى يكتسب شرعيته فى المخيلة الشعبية من انتسابه إلى الإسلام ، ومن مصيره الدموى المستمر .

أولى علامات الخريطة المعقدة هى مناخ الهزيمة الذى صاحب نشأة السلفية الراديكالية (إجهاض ثورة ١٩١٩) والهزيمة التى صاحبت تطورها (نكبة ١٩٤٨ فى فلسطين) والهزيمة التى أنهت مرحلة تاريخية كاملة (١٩٦٧) ثم زيارة القدس المحتلة (١٩٧٧) ، فهذه كلها كانت ومـا تـزال مناخـات " الهزيمة " التى تنفست فيها كل السلفيات الجديدة .

ثانى علامات الخريطة المعقدة ، هى تناقض المقدمات مع النتائج ، فقد تحالف الإخوان فى العهد الملكى مع الأقليات الدستورية ضد الوفد ، ولكن التحالف انتهى إلى التقاتل حتى النهاية ، حتى التصفية الجسدية . ثم كان التحالف مع عبد الناصر الذى انتهى بمحاولة اغتياله . كان عبد الناصر هو الذى أمر بإعادة فتح الملف القضائى لقتلة الشيخ حسن البنا ، وكان عبد الناصر هو الذى يخطب فى حفل أقيم بساحة المنشية فى الإسكندرية ، وفى تمام السابعة وخمس وخمسين دقيقة من مساء ذلك اليوم (الثلاثاء ٢٦ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٥٤) انطلقت فى اتجاهه ثمانى رصاصات متتالية أطلقها محمود عبد اللطيف عضو التنظيم السرى للإخوان .وبعد ٢٣ سنه من الحادث نكتشف أن عبد الناصر سبق له التعرف على محمود عبد اللطيـف فـى ديسمبـر (كانون الأول) ١٩٥١ حـين طلـب مـن " الإخوان " شاباً فى مهمة وطنية هى تسميم الجنود البريطانيين فى معسكر ببورسعيد ، وسافر محمود فعلاً إلى هناك ، ولكن قيادته لحقت به واعتذرت عن عدم أداء المهمة " لأن القتل بالسم أمر غير

إنسانى " (مذكرات حسن عشماوى ـ روزاليوسف ٣ أكتوبر / تشرين الأول ١٩٧٧ العدد ٢٥٧٣ ص ٤٤) .

ثم كان أنور السادات هو الذى أخرج الباقين فى السجون عام ١٩٧١ وسمح لهم بإصدار مجلة " الدعوة " وساهم فى تدريب مجموعات جديدة من الشباب لمواجهة الناصرين والماركسيين فى الجامعات ، وغَضّ النظر ـ فى أقل تقدير ـ عن الاحتكاكات الطائفية التى بدأت منذ عام ١٩٧٢ وغَضّ النظر أيضاً عن مسلسل الحرائق التى بدأت بدار الأوبرا لتشمل العديد من مواقع التراث المصرى القديم والقبطى والإسلامى . ثم انتهت به الأمور فى سبتمبر (أيلول) ١٩٨١ باعتقال رموز مصر السياسية كلها ، ومن بينها الشيخ عمر التلمسانى ، وبعد شهر واحد كان ضابط فى الجيش المصرى ينتمى فكرياً إلى إحدى السلفيات الجديدة ، هو الذى سدد إلى السادات حليف الأمس ، الرصاصة القاتلة .

ثالث العلامات فى الخريطة المعقدة هو أن العنف قد صاحب " الإخوان " وقاعدتهم العريضة من الفقراء ومتوسطى الحال . أما خلال العقد والنصف الأخير فقد اغتنى الكثيرون أثناء وجودهم خارج مصر وعادوا بأموالهم ليؤسسوا الشركات والمصارف والعمارات الكبرى ، وفى موازاة ذلك ابتعدوا عن العنف وتركوه للأجيال والجماعات الجديدة .

رابع العلامات فى الخريطة المعقدة أنهم فى ظل الليبرالية الوفدية عام ١٩٥٠ لم يحظ واحد منهم بدخول البرلمان ، ولكنهم فى عام ١٩٨٤ ربحوا تسعة مقاعد ، وفى عام ١٩٨٧ ربحوا خمسة وثلاثين مقعداً ، بالرغم من أن جماهيريتهم فى العصر الملكى كانت أقوى بكثير من الوقت الحاضر ... حيث تستحوذ السلفيات الجديدة على المساحة الشعبية الأوسع .

***

وكما أن رشيد رضا هو الذى ألهم حسن البنا مبادىء السلفية الراديكالية ، فإن أبو الأعلى المودودى (المفكر الباكستانى) هو الذى ألهم سيد قطب الخطوة التالية فى ضوء ما جاء بكتابه " المصطلحات الأربعة فى القرآن " من أن :

(١) الحاكمية والسلطة العليا .

(٢) الطاعة والإذعان لتلك الحاكمية والسلطة .

(٣) النظام الفكرى المتكون تحت سلطان تلك الحاكمية .

(٤) المكافأة التى تكافئها السلطة العليا على إتباع ذلك النظام والإخلاص له .

ويضيف المدودى (مؤسس الجماعة الإسلامية فى باكستان):" إن الشعب ليس حراً فى اختيار نظام

الحكم الذى يريد .. فهم معرضون للخطيئة ما لم يلزموا أنفسهم بحكومة تقوم على أسس دينية " .

وكما أن حسن البنا لم يتوقف عند حدود رشيد رضا ، كذلك لم يتوقف سيد قطب عند حدود المودودى ، بل أضاف فكرة محورية ستصبح من بعده أقوى الأسس الفكرية للسلفيات الجديدة ، وهى فكرة " الجاهلية " : هذا المجتمع ، بل هذا العالم الذى نعيش فيه هو مجتمع وعالم جاهلى يحتاج " للإسلام " من جديد .

ومن المفارقات أن كتاب سيد قطب الذى بَشَّر بهذه التعاليم وهو " معالم على الطريق " قد نشر ثلاث مرات فى مصر الناصرية ، وفى كل مرة كانت الرقابة تحول الكتاب إلى رئاسة الجمهورية فيؤشر جمال عبد الناصر " يطبع " . وفى المرة الرابعة فقط (ربما هى المرة التى قرأه فيها فعلاً) كتب يقول " هذا الكتاب وراءه تنظيم " .

على أية حال ، فسواء اكانت هناك مؤامرة مسلحة عام ١٩٦٥ أو لم تكن ، فقد أعدم سيد قطب ، ولكن شاباً داخل السجن الحربى بلغ من العمر حينذاك عشرين عاماً ، التقط الخيط الفكرى من سيد قطب واندفع إلى آخر الشوط بتأسيس " جماعة المسلمين " التى عرفت إعلامياً باسم " التكفير والهجرة " . وهى أول انشقاق ـ إن جاز القول ـ عن الإخوان المسلمين ، ولكن المُنظِّر الأول للإنشقاق يبقى سيد قطب لأن " معالم على الطريق " كان نقلة نوعية قياساً على قانون الجماعة وفكرها الرسمى الذى لم يحدث أن أعيد النظر فيه ولم يقع له أى تعديل . وقد أقبلت هزيمة يونيو (حزيران ١٩٦٧) لتمنح السلفية الجديدة أقوى مبررات راديكاليتها وانتشارها السرى ثم العلنى ... فخلال ستة أيام تهاوت ألمع الشعارات القومية والاشتراكية ، ووصف عبد الناصر دولته بأنها " من ورق " وقال بأعلى صوت " سقطت دولة المخابرات " . ومعنى ذلك أن التحرير والتنمية والمشروع القومى الذى سحب البساط من تحت أقدام الإخوان قد توقف الآن ، ليفسح المجال ـ أراد أو لم يرد ـ للحلم الآخر .

وما أن خرج شكرى أحمد مصطفى مؤسس " جماعة المسلمين " من السجن عام ١٩٧١ حتى بدأ انطلاقته من مسقط رأسه " أسيوط " فى جنوب مصر ، وبدأ مع زملائه فى التخفى عن العيون وشراء السلاح وتكديسه فى إحدى مغارات الجبل الشرقى بأبى قرقاص حيث أعيد اعتقال بعض أفراد الجماعة فى سبتمبر (أيلول) ١٩٧٢ . كانت السلفية الجديدة قد تعرفت على كتاب جديد ، بعد كتابىَ المودودى وقطب ، هو " انحطاط المسلمين " لأبى الحسن الندوى من الهند . وبدأت جماعة شكرى مصطفى تدعو إلى هجران المجتمع الكافر (ومن هنا جاءت التسمية الإعلامية : التكفير والهجرة) إلى الكهوف والجبال حتى يتحدد الوقت اللازم لتحطيم المجتمع الجاهلى وبناء دولة الإسلام .

ولكن المفاجأة أن منظمة أخرى منافسة هى " منظمة التحرير الإسلامية " بادرت فى أبريل (نيسان) ١٩٧٤ إلى اقتحام الكلية الفنية العسكرية بهدف الاستيلاء الدموى عليها وقيادة ضباطها وجنودها إلى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى فى حضور رئيس الجمهورية وكبار رجال الدولة لاغتيال الجميع دفعة واحدة والسيطرة على الحكم . وكانت المفاجأة الثانية هى أن قائد المجموعة أردنى وليس مصرياً هو صالح سرية ، وقد أعدم .

لم تكن " جماعة المسلمين " بقيادة شكرى مصطفى تفكر آنذاك فى مثل هذا العمل ، وكان يطلق عليها طيلة النصف الأول من السبعينيات " الاتجاه الإنسحابى " ، ولكنها فى الوقت نفسه كانت الاتجاه الأول بين الجماعات الجديدة التالية لجماعة الإخوان .

***

وليست هناك نصوص معتمدة من جماعة الشكريين كما أطلقوا عليها أيضاً ، سوى كتاب " التوسعات " الذى لم يطبع قط ، وإنما كان ينسخ بخط اليد . وفى مقدمة المخطوط الذى نشر رفعت السعيد أجزاء منه (فى مجلة " دراسات عربية ـ تشرين الثانى / نوفمبر ١٩٧٧) يقول : " أمير المؤمنين طه المصطفى شكرى مصطفى أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها " إن إقامة دولة الإسلام تُبنى وتقوم على أمرين :

١) تدمير الكافرين .

٢) توريث المؤمنين الأرض ومن عليها .

فإذا مُحق الكافرون وتمحص المؤمنون يظهر دين الله . ثم يقول : " لابد من الهجرة .. لا إسلام ودولة تقام له إلا بعد الهجرة " ، " ... فإن هلاك الكفار وتدمير دولتهم لا يأتى وهناك مؤمنون فى وسطهم ، والسنّة أن يخرج المسلمون من أرض الكفر ولا يبقى إلا الكافرون .. حين ذاك ينزل الله العذاب عليهم " . هل معنى ذلك أن يترك الأبناء مدارسهم وجامعاتهم ؟ ويجيب شكرى " العلم وسيلة لعبادة الله ، وكل علم يتعلمه الإنسان لغير العبادة فقد تعلمه لنفسه وتعلمه لغير الله وهذا شرك " . ويضيف " أين المكان الذى يصدر الكفر إلى العالم العربى ؟ أين القرية التى حاربت كل من نادى بالجهاد فى سبيل الله ؟ هى ببداهة الآن مصر " . ثم يتنبأ بوقوع الحرب العالمية الثالثة بين القوتين الأعظم " تمهيداً لقيام دولة الإسلام التى تكونت من الجماعة " .

وفى الثالث من يوليو (تموز) ١٩٧٧ تفاجأ مصر والعالم العربى والإسلامى باختطاف الدكتور محمد حسين الذهبى وزير الأوقاف وشؤون الأزهر السابق . وبعد أقل من يوم واحد يعثر عليه مقتولاً

فى شقة استأجرتها " جماعة المسلمين " . ولم يكن هناك أية ضغينة شخصية بين القتيل والقتلة ، وإنما كانت الرسالة موجهة بوضوح إلى المؤسسة الرسمية ، وهى الأزهر .

ومن محضر أقوال شكرى أحمد مصطفى المتهم الأول فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا بمحضر جلسات المحاكمة بتاريخ ١٩٧٧/١١/١٧ :

س : هل ترى أن كل المساجد القائمة الآن أسماء على غير مسميات بحيث لا يحل للمسلم أن يصلى فيها ؟

ج : لا ، بل اعتقد بوجود مساجد أُسِّسَت على التقوى من أول يوم هى فى نظرى أربعة مساجد بيت الله الحرام فى مكة ، والمسجد الأقصى ، ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومسجد قباء فى المدينة .. وبقيت مساجد تبيَّن لى فيها أنها من الناحية الظاهرة لا تتوافر فيها صفات مساجد الله بالمدلول الشرعى الذى بيناه ، بل تستخدم كوسيلة من وسائل الإعلام ومؤسسة من مؤسسات الدولة لترويج ما يراه الحاكم ـ أى حاكم ـ وهى بالتالى تابعة من الناحية السياسية والتوجيهية إلى غير مراد الله بل هى حرب عليه .

س : أليس فى مصر مسجد أسس على التقوى ؟

ج : أنا قلت إن مسألة التقوى لا تعرف إلا بدليل من الشرع لأن موضعها القلب .

س : ألا تعرف فى مصر مسجداً واحداً تصح فيه الصلاة شرعاً ؟

ج : أقول إن هناك مساجد أهلية ليست خاضعة للتوجيهات السياسية ولا داعية من مذاهب الجاهلية فهى ليست مما أحرم الصلاة فيه ما بقيت على ذلك ولا أعتبرها مساجد ضرار ـ غير أنى أرى بيتى وبيوت المسلمين أحسن وأولى بالصلاة فيها .

س : ترك أحد الطلاب المعهد الدينى وقال إن التعليم الأزهرى ضلال ، كما سبَّ الأزهر ، فهل ترى رأيه ؟

ج : إن ما يقرر فى المعاهد الأزهرية فيما يتصل بالجوانب الفقهية بالذات أكثرها من حيث العموم والقاعدة منحرف كل الإنحراف ، ومؤسسة كهذه لا تخرج بطبيعة الحال إلا على غرار ما أعطت .

س : ما رأيك فى التعلم فى الكليات والمدارس بصفة عامه ؟

ج : خطتنا أصلاً تقوم على الإنسحاب من هذه المجتمعات ثم العودة إليها ـ ولاأقصد مصر بالذات ـ

لتغيير هذه المجتمعات من أسسها وفك ما فيها وقلبها رأساً على عقب إذا صح هذا التعبير ، حيث أننا لا نؤمن بسياسة الترقيع ولا نؤمن بتزيين الجاهلية بالإسلام .

وصدرت الأحكام فى ٣٠ نوفمبر (تشرين الثانى) ١٩٧٧ بإعدام خمسة من قيادة الجماعة على رأسهم شكرى مصطفى ، ونفذ الحكم صباح ١٩ مارس (آذار) ١٩٧٨ ووجهت المحكمة لوماً عنيفاً لعلماء الدين الرسميين بقولها :

" إن الحل الأمثل لهذه المغالاة فى التدين أن يتعهد المسئولون عن الدعوة الدينية تلك الأفكار بالبحث والتدبر ، وأن يقوموا بمناظرة زعمائها ومقارعتهم الحجة بالحجة ، أما أن يترك هذا الفكر طوال المدة من ١٩٧١ إلى ١٩٧٧ لينتشر هذا الانتشار فهذه هى السلبية بعينها " .

وقد أثار هذا اللوم الشيخ عبد الحليم محمود الإمام الأكبر للجامع الأزهر ، ولكن الدولة أخذت بهذه التوصية وأدت مناظرات علماء الدين فى السجون إلى تراجع بعض المنتمين إلى هذه الجماعة وغيرها ، ومن بينهم خليفة شكرى مصطفى فى القيادة . ولم تنته الجماعة تماماً . ولكن بعض أعضائها اختفوا والبعض الآخر غادر البلاد ، والجزء الأكبر انضم إلى تنظيم فتى جديد سيشتهر من الآن فصاعداً باسم " الجهاد " . وقد برز هذا الاسم منذ يناير (كانون الثانى) ١٩٨٠ ولكن المساحة الزمنية بين منتصف السبعينيات ومنتصف الثمانينيات حفلت بتعدد هائل تراوحت التقديرات حوله بين قائل إن هناك خمسة عشر تنظيماً ، وقائل بل هناك تسعون .

على أية حال فالتنظيمات المعروفة هى :

١) الإخوان المسلمون .
٢) جماعة المسلمين أو الشكريين أو التكفير والهجرة .
٣) التوقف والتبين .
٤) البيعة .
٥) جند الرحمن .
٦) الإمارة .
٧) الفرماوية .
٨) الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .
٩) منظمة التحرير الإسلامية .

١٠) حزب التحرير الإسلامى .

١١) المنعزلة شعورياً .

١٢) القطبيون .

١٣) السماويون .

١٤) الجهاد .

١٥) حزب الله .

***

وتختلف هذه الجماعات مع بعضها البعض إلى حد التكفير . وبينما تمتلىء الجامعات بالكثيرين من شباب الجماعات ، فإن " الفرماويين " مثلاً يُكفِّرون من يعمل ومن يتعلم على السواء " لأن المؤمنين يفرغون للعبادة " ويقولون " إننا ملزمون بتعلم الكتاب والحكمة فقط " و " لا يوجد علماء فى الأمة ولا علم فى الكتب ، وإنما أناس قاموا بتأليف كتبهم لتحجب كتاب الله " . الجماعات المناوئة لهم تضعهم فى خانة " الكفرة " لأنهم " متخاذلون لا يؤمنون بالجهاد " .

جماعة " التوقف والتبيُّن " بدأت نشاطها أيضاً عام ١٩٨٠ تشارك الجماعات الأخرى فى تكفير المجتمع حكاماً ومحكومين ، تستبعد صفة " أهل الكتاب " عن المسيحيين ، وتدعو علناً إلى استخدام العنف معهم .

ويبقى أن تنظيم الجهاد هو الذى استقطب وما زال يستقطب السلفية الجديدة منذ نجاح أحد "عناقيده " فى اغتيال الرئيس السادات ، حتى ولو لم يكن التخطيط والتنفيذ قد خضع لسلطة التنظيم العليا ، فقد أصبح " حادث المنصة " منذ ذلك الوقت رصيداً ، كما أصبح خالد الإسلامبولى رمزاً يضفى على تنظيم الجهاد جاذبية استثنائية .

وحتى الآن يعتبر كتاب " الفريضة الغائبة " الذى كتبه المهندس محمد عبد السلام فرج هو الوثيقة الرئيسية لتنظيم الجهاد ، وفيها يؤكد على :

* " إن إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين ، وتكون أحكام الله فرض على المسلمين ، فبالتالى قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين ، وإذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال " .

* " لقد أجمع المسلمون على إقامة الخلافة الإسلامية " . وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة

وهى الدولة الإسلامية . ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية ، فعلى كل مسلم السعى لإعادة الخلافة بجِّد لكيلا يقع تحت طائلة الحديث " .

* " والأحكام التى تعلو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر بل هى قوانين وضعها كفار وسيَّروا عليها المسلمين " .

* " وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلى عن شرائعه ، وكل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها " .

* " ويجدر بنا فى هذا الصدد الرد على من قال إن الإسلام لم ينشر بالسيف ، وهذا قول باطل ، فالإسلام انتشر بالسيف فى وجه الكفر فواجب المسلمين أن يرفعوا السيوف " .

***

تختلف السلفيات الراديكالية إذن مع بعضها البعض فى التفسير والتأويل ، ولكنها تتفق على مبادىء عامة يوجزها شعار " تطبيق الشريعة الإسلامية " . الجماعة الأم ـ الإخوان المسلمين ـ تسلك أسلوباً يتميز بطول النفس فتتقبل الإطار السياسى القائم لتعارض من داخل البرلمان ، وتركز عملها خارجه فى الميدان الاقتصادى حيث تتحول عملياً إلى جزء عضوى من التحالف الرأسمالى السائد . جماعة الجهاد لا تقبل الأسلوب وتفضل عليه " اختصار الطريق " كلما واتتها الفرصة سواء بالضغط على جهاز الحكم من داخله ومن خارجه (بحشود الصلاة فى الميادين العامة أو التهديد بمظاهرة تحمل المصاحف) أو بالمواجهات المسلحة السريعة والمحددة فى بيئات الاحتكاك الطائفى أو باحتلال النقابات والاتحادات المهنية أو باصطياد أفراد من النخبة الحاكمة .

***

ولم يستطع الشيخ حافظ سلامة ، رغم تاريخه فى المقاومة الشعبية لمدينة السويس بمواجهة القوات الصهيونية ، ولم يستطع الشيخ كشك رغم رصيده فى الهجوم على السادات ، ولم يستطع الشيخ عمر عبد الرحمن أحد كبار المتهمين فى مقتل السادات وأحداث أسيوط ، أن يحقق أحدهم جزءاً يسيراً من الشعبية الساحقة التى يتمتع بها الشيخ متولى الشعراوى . وهى شعبية تجاوزت حدود مصر . ولكنها فى مصر تتمتع بوزن خاص ، لأن الشيخ الشعروای مكروه من الجماعات السلفية كلها دون استثناء بصفته ـ فى نهاية الأمر ـ يمثل " المؤسسة الرسمية " وهو موظف فى الأزهر أيام عبد الناصر إلى أن أصبح وزيراً للأوقاف وشئون الأزهر فى عهد السادات . وهو من ناحية أخرى يطارد النكر الليبرالى مطاردة عنيفة ، فقد اتهم بالكفر كلا من توفيق الحكيم وزكى نجيب محمود ويوسف أدريس . ومن الغريب أنه فى أحاديثه الأسبوعيه المتلفزة لا يختلف مضمون خطابه عن المضمون السلفى العام ، ولكن

ارتباطه بالمؤسسة يعزله عن الجماعات السلفية ، ولا يحول هذا الارتباط دونه والهجوم المستمر على الجناح الفكرى الليبرالى لنظام الحكم الذى ينتمى إليه .

وقد تعرض عبد الرحمن الشرقاوى وأحمد بهاء الدين أيضاً لاتهامات مباشرة بالكفر من جانب بعض الأوساط التى تظاهر أو تساير الجماعات السلفية . وقد اضطر توفيق الحكيم إلى تغييرات عديدة فى نصه المعروف " أحاديث إلى الله " ، واضطر يوسف أدريس أن يعتذر علناً عما كتبه فى " فقر الفكر وفكر الفقر " .

والملاحظ أن فكر الإصلاح الدينى قد تراجع عن الخط الذى بلغ أوجه فى كتابات خالد محمد خالد وأمين الخولى ومحمد أحمد خلف الله . كان خالد محمد خالد قد استأنف مسيرة الشيخ على عبد الرازق فى كتابه " من هنا نبدأ " و " مواطنون لا رعايا " ولم يتخل عن شجاعته حين جاءت الثـــورة فكتب " الديموقراطية ... أبداً " و " حتى لا تحرثوا فى البحر " و " فى البدء كانت الكلمة " الذى دعا فيه إلى الإفراج عن الإخوان والشيوعيين . ولكنه سكت منذ بداية الستينيات وشرع يكتب عن رموز التاريخ الإسلامى حتى أعلن فى منتصف السبعينيات تراجعه عن أفكاره الأولى .

ثم استقبلت الحركة الإسلامية المعاصرة بعض المثقفين من الشاطىء الآخر ، فأعلن كاتبان ماركسيان عن انضمامهما إلى الفكر السلفى وهما محمد عماره وعادل حسين . وكذلك فعل أحد أبرز المؤرخين التقدميين المصريين ، وهو طارق البشرى . ولكن الظاهرة كانت أكثر وضوحاً فى الحركة السياسية المعارضة ذاتها ، حيث تحالف الوفد مع خصومه التاريخيين عام ١٩٨٤ متنازلاً بذلك عـــن فكره العلمانى ، ولم يبق حزب واحد بما فى ذلك حزب اليسار (التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى) إلا ونادى بتطبيق الشريعة الإسلامية . وقد تراجع كلاهما عن هذا الموقف فيما بعد ، ولكن الدلالة تبقى سارية المفعول ، وهى أن الفكر السلفى المعاصر فى مصر قد تمكن من التأثير ـ السياسى ؟ ـ على خصومه . غير أن هذا التأثير انطلق من " الحركة " أكثر من الثقافة .. فما زال ابن تيمية وابن كثير وابن القيم هم القادة الحقيقيون للسلفية الراديكالية ، وبالكاد يتذكر البعض سيد قطب . أما كتابات كمال أبو المجد وعبد العزيز كامل وفهمى هويدى وحسن حنفى فلا تنخرط فى الحياة اليومية للفكر السلفى السائد على الجماعات . هناك فجوة بين العقل والحركة انتهت ببعض الجماعات إلى رفض مبدأ الحوار ، بل إلى تسجيل بعض الأسماء فى ذاكرة القتل . هذه الفجوة إذن لم تعبرها الإجراءات الإدارية ولا محاورات السلطة ولا الجسور التى يجتهد فى إقامتها مفكرون مخلصـــون للسلفيـــة ويحترمون العقل .

وتبقى الحقيقة الناصعة هى أن ثمة أزمة تاريخية فى بلادنا ، ليست السلفية الجديدة من أسبابها فهى تيار قائم منذ ستين عاماً ، ولعلها من نتائج : مناخ الهزيمة المستمرة وسقوط المشروع القومى وتبدد أحلام التنمية والاستقلال والتحرر .

ولكن أحد وجوه الأزمة هى أن السلفيات الجديدة تعبر عن مشكلة ولا تقدم حلاً حتى أصبحت هى نفسها جزءاً من المشكلة .

٢ ـــ شرعيتان تتصارعان على الحكم

طرحت فى ١٩٨٦/٥/١٨ سؤال الشريعة والسلطة علىٰ إثنين من أبرز الوجوه الفكرية للحركة السلفية المصرية ، وهما :

* **المستشار طارق البشرى** (٥٤ سنة) نائب رئيس مجلس الدولة ، ومؤلف : " الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢ " و " الديموقراطية والناصرية " و " سعد زغلول يفاوض الاستعمار " و" المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية " و " الديموقراطية ونظام ٢٣ يوليو " و " دراسات فى الديموقراطية المصرية " .

* **فهمى هويدى** (٥٠ سنة) الكاتب بجريدة " الأهرام " ومؤلف " حدث فى أفغانستان " و" القرآن والسلطان " و " الإسلام فى الصين " و " مواطنون لاذميون " و " التدين المنقوص " .

ـ : لعل النقطة الأولى التى ستحتاج إلى تحديد هى المصطلح ، ففى غمرة الأخذ والرد حول التيارات السلفية المعاصرة كادت بعض المفاهيم الأساسية أن تضيع فى الزحام ، لأنها اختلطت ببعضها البعض ، ولأن استخداماتها اختلفت من " انحياز " إلى آخر .

السلفية ، والمثقف السلفى ، الأصولية ، والمثقف الأصولى ، الإسلامية ، والمثقف الإسلامى ، كلها بدت فى السجال الواسع الراهن كما لو أنها مترادفات ، فهل هى عدة مصطلحات فعلاً أم أنها عدة حالات وأوضاع للمصطلح الواحد الذى يصبح مدخلاً لمناقشة : الصحوة التى تسمى أحياناً بالإنبعاث وأحياناً أخرى بالإحياء .

مناقشة المصطلح تدور فى إطار السؤال الإشكالى : من هو المثقف الإسلامى المعاصر ؟

طارق البشرى : أول ما يلفت نظرى فى مصطلح السلفية هو حركة محمد بن عبد الوهاب فى القرن الثامن عشر ، فى الجزيرة العربية فى نجد . وقد أسمت نفسها بالحركة السلفية ، وكانت تقصد بذلك أن تتجاوز الخلافات المذهبية المنتشرة فى ذلك الوقت بين أهالى المذاهب الإسلامية المختلفة . وتقصد أن

---

* هذه العلامة (ـ :) تشير إلى مؤلف هذا الكتاب وأسئلته وتعليقاته . ويؤكد الكاتب مسؤوليته عن الصياغة اللغوية لهذا الحوار وأية حوارات مقبلة . أما الآراء فإن مسؤوليتها تقع على أصحاب الأسماء المكتوبة إلى جانبها .

تتخطى أيضاً الحركات الصوفية المنتشرة فى الدولة العثمانية حينذاك . وكانت تعنى بتعبير " السلفى " العودة إلى المنابع والأصول الرئيسية للشريعة الإسلامية ، وهى القرآن والسنة . وتعنى أيضاً التخفف من التجارب الوسيطة التى تكونت بين هذا الينبوع الرئيسى والحاضر فى ذلك الوقت . وبذلك كانت السلفية دعوة للاجتهاد والتجديد . أى أنها ليست كما يُظن إمعاناً فى الماضى أو إيغالاً فيه ، وإنما هى على العكس دعوة للتجديد الذى يتخذ من ضمن وسائله الذهاب إلى الماضى الأبعد ، أى إلى المصدر ، حتى يتخفف من " التقليد " الذى عمَّ وتراكم عبر القرون الواقعة بين ذلك الماضى وهذا الحاضر ، مما يجعل المتلقى فى الحالة التى قصدها إقبال من قوله لابنه : إقرأ القرآن كأنه ينزل عليك ، أى أن يستقبل القرآن استقبال تنزيل ، كأنما هو نازل عليه فى عصره هذا وفى وقته هذا . ومن هنا هى دعوة للتجديد تستفيد من المذاهب لا بالتجارب الفقهية والفكرية التى مرت بها . السلفية بهذا المعنى تجد نفسها فى شجرة ابن تيمية وابن القيم ، وكلاهما من مجددى القرن الرابع عشر أو الثالث عشر الميلادى .

ـ : هل تعتقد أن هذا المفهوم الذى تطرحه يطابق ما هو شائع عن السلفية فى الشارع العربى والإسلامى ؟

طارق البشرى : هناك اضطراب فى المصطلح بين أمرين ، بين تيار الفكر الإسلامى وله مصطلحاته ، وبين أن ننتقل إلى تيار آخر لا يشترك مع التيار الأول فى تحديد المفاهيم . السلفية عند العلمانيين تعنى العودة إلى الماضى والإيغال فيه وعدم الانتباه إلى الحاضر .

ـ : دعنا من التيار العلمانى الآن ، فأنا أقصد المجتمع السياسى المصرى مثلاً بتنويعاته المختلفة ، أى المواطن الذى تقول له السلفية ، فهل يفهم شيئاً آخر غير السلف الصالح ؟ .

طارق البشرى : أعتقد أن الجماهير لا تعرف هذا المصطلح المتداول أساساً بين المثقفين .

فهمى هويدى : أوافق على مجمل ما قيل ، وأضيف نقطتين ، الأولى أن الدعوة السلفية التى تبناها محمد بن عبد الوهاب والتى كانت امتدادا لفكر ابن تيمية وابن القيم اللذين كانا بدورهما امتداداً لفكر أحمد بن حنبل والتزامه بالنص ، كانت أيضاً دعوة لمحاربة البدع التى طرأت على حياة المسلمين فى الجزيرة العربية حتى طغت على أصول الفكرة الإسلامية أو التعاليم الإسلامية .

النقطة الثانية هى أن المصطلح عادة ما يبدأ بشىء وينتهى بشىء مختلف ، فهذه البداية ليست

بالضرورة هى ما انتهى إليه مصطلح السلفية أو ما يُحمَّل به مصطلح السلفية الآن ... فالحقيقة أنه بالرغم من أن الجدل حوله يدور بين المثقفين إلا أنه أصبح محمّلاً ليس بالدعوة إلى المنابع والأصول ، وإنما بالدعوة إلى التعامل مع ظاهرة الحياة الإسلامية المبكرة . فى الخليج العربى مثلاً سلوك وعادات فى الملابس والطعام وغير ذلك مما يعد " الآداء " الذى يتطلبه الإنتماء السلفى . أن تكون سلفياً فى هذه الحال لا يعنى التمسك بأصول الفكر والارتكاز على أصول الإنتماء ، فالمسلم الحقيقى سلفى بالضرورة إذا أراد أن يتمسك بالتعاليم فى أصولها التى نزلت فى القرآن والسُّنة . ولكن عليه من جهة أخرى أن يكون مستقبلياً من حيث أن المسلم بطبيعته يتجه إلى الآخرة ، أى إلى المستقبل ، منبعه إذن سلفى ومصبه مستقبلى ، وهو فى وصوله إلى المستقبل يرتكز على المنابع الأولى .

ـ : إذا كانت الحركة الوهابية دعوة سلفيه بهذه المعانى ، فإلى أى مدى تشاركها الحركة المهدية أو الحركة السنوسية وغيرهما فى حمل هذه الدعوة ؟ هل يمكن اعتبار هذه الحركات أيضاً من أمهات الاجتهاد والتجديد الحديثين ؟

فهمى هويدى : هناك علاقات عضوية بين الوهابية والمهدية والسنوسية ، وانتهاء بحركة الإخوان المسلمين التى ذكر الأستاذ حسن البنا رحمه الله إنها حركة سلفية .

ـ : بهذا المعنى الذى أشرنا إليه ، أى بمعنى الاجتهاد والتجديد ؟

فهمى هويدى : نعم ، بمعنى الارتكاز على الأصول والمنابع الأولى والتمسك بها واستثمارها فى الإنطلاق نحو المستقبل .

ـ : يقال أحياناً أن تعبير الأصولية والأصولى هو التعبير الأوفق .

طارق البشرى : مازلت أرى أن السلفى مصطلح المثقفين ، فالشارع المصرى يستخدم لفظ " سُنّى " .

فهمى هويدى : لست مختلفاً وإنما أقول إن " السُنّى " فى المخيلة الشعبية المصرية هو السلفى فى الخليج . والحقيقة أن هناك تبايناً بين المناطق العربية المختلفة فى استخدام المصطلح ، فكلمة " اجتهاد " فى المشرق تعنى ما نعرفه جميعاً ، ولكنها فى المغرب العربى كلمة سيئة السمعة تقترب من التحلل

والاحتيال فهى كلمة محملة بمعنى الزيغ فى الاعتقاد والاحتيال على التعاليم .

ـ : نعود إلى كلمة أصولية التى أشك شخصياً فى مصدرها ، أى أننى أستبعد أن يكون هذا المصدر عربياً أو إسلامياً .. عشرات المؤلفات الغربية الحديثة عن التيارات الإسلامية المعاصرة استخدمت تعبير " الأصولى " و " الأصولية " قبل تداولها فى الكتابة العربية .

طارق البشرى : فى حدود علمى أنها كلمة مترجمة .

فهمى هويدى : وهو اعتقادى أيضاً .

طارق البشرى : وهو لفظ غير متداول إطلاقاً فى صفوف التيارات الإسلامية . يقال أصول الفقه وأصول الدين ، وأصولى إذن هنا للتخصص فى القضايا النظرية الفقهية ، لا كحركة .

***

ـ : ننتقل إذن إلى كلمة الإسلامية والإسلاميين .

طارق البشرى : الإسلامية فى رأيى إنها مصطلح استخدم حديثاً ، وأساسه هو التفرقة أو التمييز بين الحركة الإسلامية التى تدعو إلى دمج الدين والسياسة وجعل الدين نظاماً للحياة ، وبين القائلين بأن الدين أداء للفروض وإقرار بالشهادتين . لذلك قيل " إسلامى " تمييزاً للمسلم الذى ينضوى تحت لواء الإسلام السياسى ويدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية . وبالتالى ، فالتسمية لا تحتكر العقيدة أو الإيمان ، ولكنها تميز فقط بين المسلم عموماً وأخيه الذى يتحمل عبء الدعوة أو الممارسة لتطبيق الإسلام ديناً ودولة .

وهناك من يخشى أن يستخدم لفظ " الإسلامى " بمعنى ينكر على بقية المسلمين إسلامهم . لا ، وإنما المقصود هو تمييز الذين يهتمون بالجانب السياسى للإسلام تمييزاً اصطلاحياً فقط . ولا أحد يملك إنكار إسلام الآخرين المهتمين بالجانب العقيدى فقط .

ـ : مناقشة المصطلح ليست ترفاً أكاديمياً ، لأن الصحافة اليومية الواسعة الانتشار والأقلام ذات الجاذبية والتأثير ، أثارت تخوفاتها علناً مما أسمته بالمعجم الإسلامى الشائع فى صفوف الحركة الإسلامية المعاصرة ، والذى من شأنه أن يغرس إيحاءات نجنى من ورائها سلوكاً يصل بالبعض إلى حد

تكفير المجتمع كله حكاماً ومحكومين مسلمين وغير مسلمين . ومن يتهم الآخرين بالكفر يمنح نفسه عادة سلطة الحكم عليهم وسلطة تنفيذه . والأصل هو شيوع كلمة أو مصطلح أو تعبير له دلالة ذات إيقاع مستمر يغرس الإيحاء بفعل ما .

فهمى هويدى : الإسلامى هو المسلم الحركى الذى تجاوز الجانب الاعتقادى العبادى إلى الخوض فى المحيط العام ومحاولة التغيير بالأساليب المعتمدة والمتفق عليها . حركية المسلم إذن تضعه أو تصنفه فى إطار هذا المصطلح " الإسلامى " . وهو وصف يشيع الآن ، بعد أن تعددت الحركات الإسلامية العاملة فى هذا المجال . فى الماضى القريب كانت هناك حركة واحدة كبيرة هى حركة الإخوان المسلمين ، وبالتالى كنت تطلق على كوادر العمل الإسلامى تعبير الإخوان المسلمين . الآن تعددت الحركات بحيث لم يعد ممكنا مناداتهم تنظيماً تنظيماً ، وأصبح الممكن أن تكون المظلة التى تجمع الكل هى الإسلامية أو الإسلامى .

ـ : إذن ، فى هذه الحال ، من هو المثقف الإسلامى المعاصر ؟

طارق البشرى : المثقف عموماً هو الذى يهتم بالشئون العامة لجماعتة بالمعنى الواسع ، فقد تكون الجماعة الوطنية أو القومية أو العقيدية حسب انتمائه أو الجماعات الفرعية الكثيرة التى ينتمى إليها الإنسان داخل وطنه ، وخاصة الجماعة السياسية التى يشارك فيها بجهده ، أو فكره أو فعله لتحقيق أهدافها . والمثقف الإسلامى هو من يدعو أو يتحرك لتطبيق الشريعة الإسلامية وإلى جعل الإسلام نظاماً سياسياً وربطه بالحياة .

ـ : ترى ، هل اختلف المثقف الإسلامى المعاصر عما كان عليه المثقف الإسلامى فى الأزمنة الماضية مما يجعل إعادة التعريف أمراً مطلوباً ؟ وهل يختلف المثقف الإسلامى المعاصر فى آسيا عنه فى أفريقيا ، وفى بلد يشكل فيه المسلمون أقلية عنه فى بلد يشكلون الأغلبية ، وفى بلد اشتراكى متطور عنه فى بلد رأسمالى متخلف ؟ وهل يصبح لدينا نموذجان هما المثقف المسلم المعاصر والمثقف الإسلامى المعاصر ؟

فهمى هويدى : أضيف فقط أن يكون هذا المثقف مدركاً للمساحة التى تشملها تعاليم الإسلام من حيث أنها تغطى حياته كلها فى علاقته بالله سبحانه وتعالى وفى علاقته بالآخرين أفراداً أو مؤسسات ، وهو الذى يحمل العبادة بأداء يخاطب به الناس عبر معايشته لهموم أمته . هذا هو المثقف الإسلامى الذى يلتزم بفرائض دينه ويترجم هذا الالتزام إلى وعى وفعل .

***

ـ : الصحوة ، الانبعاث ، الإحياء ، كلمات ثلاث شاعت فى خضم المد السلفى الراهن . ليس المهم هو الاتفاق على اللفظ بل على ما يحمله من دلاله ، اللفظ أحياناً يحمل جواباً عن سؤال ، وأحياناً أخرى هو السؤال .

هل كانت مثلاً هزيمة ١٩٦٧ وحرب لبنان والحكم الإيرانى الجديد سبباً ، أو مقدمة لما يجرى الآن فى ساحة الفكر والفعل السلفيين ؟ أو أن إخفاق أنظمة الحكم المختلفة فى بلادنا قد استدعت هذا الذى يجرى ؟ أم أنه كان امتداداً مكبوتاً لحركات سلفية سابقة ، وقد عثر الآن على المناخ المواتى لإعلان أهدافه والعمل على تحقيقها ؟ أم أن هناك مصالح جديدة تبحث عن أيديولوجيات جديدة ؟ هذه الأسئلة تلوذ غالباً بالمصطلح ، فالصحوة تعنى ضمناً أن ما سبق كان خموداً ونوماً وربما موتاً ، والانبعاث لها دلالة مغايرة لأنها تشير إلى شىء ما كان قائماً فى زمن ما ، وكذلك كلمة الإحياء .

طارق البشرى : أظن أن الصحوة مقصود بها أولاً الجانب السياسى العملى من الحركة الإسلامية ، أما الإنبعاث أو الإحياء فمقصود بها الجانب الفكرى ، ومن ثم فالصحوة تحمل فى تضاعيفها أن الحركة كانت مقموعة أو مكبوته فى الخمسينيات والستينيات ، وأنها قويت وانتشرت فى السبعينيات والثمانينيات . وأياً ما كان المكان أو الزمان ، فالصحوة عند الجميع هى " العودة إلى الإسلام " كنظام أو كمرجعية عليا تستمد منها النظم السياسية والاجتماعية شرعيتها التى تحتكم إليها ، فالإسلام هنا هو الإطار المرجعى للنظام السياسى الاجتماعى ، والصحوة بهذه المعانى تتجه أساساً ضد التغريب كحركة واقعة فى بلادنا خلال القرنين الأخيرين .

ـ : أى منذ ماسمى بعصر النهضة العربية الحديثة ؟

طارق البشرى : نعم ، ولذلك فهى دعوة استقلالية تستكمل العناصر الاقتصادية والسياسية للاستقلال .

ـ : هل لها بعد أممى ؟

طارق البشرى : الإسلام له طابع أممى ، ولكنى لا أدرى على الصعيد التنظيمى ما إذا كانت للصحوة بعدها الأممى . غير أن الدعوة ذاتها تحتكم إلى القيم الإسلامية . وفى ظنى إن هذا الطابع الأممى لا يستبعد التكوينات الوطنية والقومية . ولكنها نقطة خلافية ، رفاعة الطهطاوى لم يعترض على الوطنية باسم الإسلام .

فهمى هويدى : أخشى أن تكون كلمة الصحوة ككلمة الأصولية مترجمة ، وأرجع ذلك . والحقيقة أنه لم تذكر هذه الكلمة فى تاريخ العمل السياسى الإسلامى . واعتقد أن كلمة " الإحياء " هى الأكثر شيوعاً ، ولا أعرف أين وردت كلمة " الانبعاث " ولكنها ربما وردت فى أدبيات ليست لها دائرة واسعة من الشيوع ولم ترتفع علماً على حركة إسلامية . وقد تراوحت المصطلحات المستخدمة بين التجديد والإحياء . الصحوة مصطلح مستجد فى السنوات الأخيرة وأصبح مقبولاً ومحملاً بالمعانى التى ذكرت الآن ، إنها تعريف شائع للحركة الإسلامية . ولكنى أظن أن هناك صحوة عند اليهود وعند الأقباط وعند الوثنيين فى جنوب السودان محملة بمعنى الإحساس بالذات . شىء ما كان غائباً وقد انتبه إليه أصحابه .

ـ : فى ندوتنا هذه أستخدم تعبير " الإطار المرجعى " وبعض التعبيرات الأخرى التى يبادر السلفيون فى العادة إلى وصفها بالمستوردة أو الغزو الفكرى أو الاختراق . أنتما مثقفان سلفيان ولكما مساهمات بارزة فى الفكر السلفى ، ومع ذلك تستعملان هذه التعبيرات . هل الحركة السلفية ، فكرياً وسياسياً ، مخترقة من الغرب ؟ خاصة وأن هناك بعض الأساتذة العرب والمسلمين المقيمين فى أجهزة ومراكز البحث الغربية إقامة دائمة تستخدم مناهج " حديثة " كما يطلقون عليها من شأنها ابتكار مصطلحات " إسلامية " هى فى الأصل صناعة غربية محملة ـ رغم حياديتها الظاهرة وموضوعيتها المعلنة ـ بمضامين قد لا ترضى الحركة السلفية المعاصرة ، ولكنها تستخدم تدريجياً من جانب منظريها ؟ وهو الأمر نفسه الذى حدث مع الاستشراق ، فالحقيقة إن قطاعا كبيراً من الذين يهاجمونه يستخدمون وسائله وأدواته وينتهون حكماً إلى رؤاه . السبب الأول فى الحالين هو أن الاستشراق بسلبياته وإيجابياته كان سبّاقاً إلى اكتشاف " المادة الخام " المبعثرة من تاريخنا وتحقيقها والتعريف بها . والسبب الثانى هو أن تراكم المعرفة وضع بين يدى الغرب تراثاً منهجياً استخلص بعض عناصره من تراثنا نفسه .. فإذا تأثرنا بذلك كله هل تسمى هذا التأثر استيراداً أو غزواً فكرياً أو اختراقاً ؟

فهمى هويدى : فى ظل ثورة الاتصال والإعلام أصبح العالم صغيراً جداً ، وكل شىء قابل للاختراق . وليست الحركة الإسلامية فى ذلك وحيدة ، فالكل يؤثر ويتأثر ، والمهم هو الحصانة أو مدى الحصانة التى يكفلها المزيد من الوعى الإسلامى لمن يريد ذلك .

ـ : يقع اختلاط شديد بين الشريعة والفقه ، فالقول بتطبيق الشريعة الإسلاميةيترجم أحياناً بالمزج بين الشريعة والفقه كأنهما شىء واحد ، لهذا الخلط آثاره المباشرة فى الساحتين الفكرية والسياسية الإسلامية وغير الإسلامية على السواء .

طارق البشرى : فى الواقع لا يجوز أن تكون هناك مشكلة للتمييز بين الشريعة والفقه ، فقد وُضعت الضوابط والمعايير فى الفقه الإسلامى على مر العصور ، لعبور المسافة بين النص والواقع المتغير ، فأساليب التفسير تحكمها خبرات فقهية واضحة تحمل المقصد عبر الأزمنة إلى حيث الوقائع المستجدة . غير أن هناك من أهل الثقافة والفكر من تغيب عنهم هذه التفرقة تماماً .

إقامة الحدود مثلاً ، ليست أكثر من جزء من بناء تشريعى كبير جداً يواكب الإنسان منذ مولده إلى عقيدته وعباداته وسلوكه وزواجه ومعاملاته المالية ، وهى عملية متكاملة . والكلام عن الحدود وحدها هو نوع من لَىّ الذراع وفى معرض المواجهة الحادة الأقرب إلى التحدى . وتوضع " الحدود " كفيصل فى نقاش ، هل أنت معها فتصبح ضد العصر ، أم أنك ضدها فتصبح عصرياً . إنها حكم قطعى فى القرآن ، وأى مسلم يعرف ذلك سيقول أنه مع القرآن . هذا الأسلوب فى التحدى لن يؤدى إلى نتائج إيجابية فى أى حوار .

فهمى هويدى : الشريعة من صنع الله والفقه من صنع الناس ، ومع هذا فالشريعة يمكن التفرقة فيها بين عبادات ومعاملات . وحسب بعض الفقهاء فالأصل فى العبادات هو الاتباع ، والأصل فى المعاملات هو الابتداع . وإذا كان هناك فى الشريعة نصوص قطعية وأخرى ظنية ، فإنه يبقى للإنسان وتقديره دور سواء استناداً إلى القواعد الشرعية التى تقول إن الأحكام تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد ، أو دوره فى التقدير الذى يسميه بعض الفقهاء تحقيق المناط أى وضع الحكم الشرعى فى مقامه وشروطه الصحيحة .

مثلاً ، حين نقول إنه بين الحدود حدّ السرقة وهو حد قطعى فى القرآن ، فإننا نقول أيضاً إنه فى التجربة التاريخية أوقف سيدنا عمر تطبيق الحد فى ظروف المجاعة رغم أنه إزاء نص قطعى ، فقد ارتأى أن الشروط الموضوعية لتطبيق الحد غير متوافرة ، وبالتالى لم يفعل . نحن إذن أمام نص قطعى ، ولكن كانت هناك فرصة تقدير للملاءمة ، ملاءمة الظروف التى تسمح بالتطبيق . عموماً ، فحتى فى إطار الشريعة التى هى كلمات الله ووحيه فإنه يفرق بين العبادات والمعاملات وبين النصوص القطعية والنصوص الظنية ، وفى الحالتين هناك مساحة للحركة والتقدير نترك للإنسان المسلم والمجتهد المسلم أن يضع الأمور فى نصابها الصحيح .

***

ـ : هذا الكلام يجرنا إلى مسألة " الحكومة الدينية " أو " الدولة الدينية " ، وهى تعبيرات شائعة أياً كان موقفنا منها أو احتهادنا فى التوصل إلى التعريف الدقيق للحكم الإسلامى .

وهنا تثور إشكالية العلاقة بين النص والتاريخ الاجتماعى والسياسى للحكم باسم الدين . ومن ناحية أخرى ، فأية شريعة ينفذها البشر ، والسلوك هنا فى أحسن أحواله هو تأويل عملي للنص ، وهو اجتهاد واقعى فى تفسيره .

قيل إن الحكم الإسلامى هو أن تكون القيم الإسلامية " إطاراً مرجعياً " للنظام السياسى ، ولكن فهم وأسلوب الاحتكام إلى هذه القيم هو الذى يفرق بين نظامين كلاهما يدعى الإسلام . ليس من حكم مجرد ولا من نص مجرد ، فالرؤية البشرية للنص ، والممارسة البشرية لأحكامه هى التى تتحول به إلى " واقع إنسانى " .

خلا الإسلام من " رجال الدين " ومن " الكهنوت " ، هذا هو الأصل والنص ، ولكن التاريخ القديم والحديث يقولان شيئاً آخر ، فأين تجد الحركة الإسلامية المعاصرة مصداقيتها ، وهلى يمكن للخيال البشرى وهو يتعامل معها أن ينفى عن الذاكرة وقائع الماضى (الخلافة العثمانية مثلاً) ووقائع الحاضر (إيران مثلاً) ؟

فهمى هويدى : اعتقد أن تعبير " الحكومة الدينية " من مخلفات تجارب غير إسلامية ، فما يسمى " الحق الالهى " فى الحكم لا علاقة له بالإسلام من قريب أو بعيد . وقد قسّم الإمام محمد عبده هذه المسأله بوضوح ، فهناك فرق بين شرعية الحكم والأساس القانونى للنظام . لا يستطيع أى حاكم مسلم أن يدعى بأن شرعيته مستمدة من الله سبحانه وتعالى ، ولكن الأساس القانونى للنظام هو الذى يعتمد على القيم الإسلامية . ليس من " تفويض إلهى " مطلقاً لسلطة أى إنسان يحكم باسم الإســلام ، إنه كباقى الناس جميعاً فهم الذين اختاروه ، وعليه أن يحكم بموجب الإسلام ، ولذلك ، فإن ما يحدث فى التاريخ الإسلامى من تجاوزات لبعض الحكام لم يكن مصدره أى إدعاء بتفويض إلهى ، وإنما كان مصدره هؤلاء الحكام أنفسهم فهم من الظالمين ، والإسلام برىء منهم وبدينهم .

وهذا ينطبق على الماضى والحاضر وما قد يحدث فى المستقبل أيضاً ، فلا أحد يستبعد الظلم والطغيان . ولكن الحاكم الظالم كالحاكم العادل فى ظل الإسلام لا يستمدان شرعيتهما أو سلطتهما من الله أو الدين . إن مقياس الظلم أو العدل هو مدى القرب أو البعد من الشريعة والقيم والتعاليم الإسلامية .

طارق البشرى : وهناك نقطة أخرى ، هى المسافة بين النص والتطبيق ، لماذا تثار هذه المسألة

بالنسبة للإسلام وحده ؟ أين نظام الحكم الذى طبق " المبادىء " التى قام عليها ، كما هى ؟ أهذه هى الليبرالية التى يحكم بها الغرب الرأسمالى الآن ؟ ألا تقوم النظم الاشتراكية بتطهير نفسها كل فترة ؟ ماذا يعنى ذلك ؟ يعنى أن هناك مسافة دائماً بين النص أو المبدأ من جهة والتطبيق من جهة أخرى ، ولكن هذا لم يمنع قيام دول رأسمالية وأخرى اشتراكية ، فما المانع من قيام حكم إسلامى ؟ التاريخ البشرى كله دماء من صراع السلطة أو من ظلم الحكام ، والمسلمون من البشر فلماذا يستثنى تاريخهم وتفرد له وحده صفحات الطغيان ؟ على الجميع أن يسألوا أنفسهم هذه الأسئلة حتى يتطهروا من الرواسب والعواطف وحتى المصالح الدفينة فى الصدور وخارجها ، وهم يحاورون الإسلام السياسى المعاصر .

ـ : ولكن هناك مسائل عاجلة أمام كل من يرشح نفسه لحكم البلاد ، فالعنف أو الحوار الديموقراطى ، التبعية أو الاستقلال ، الاستغلال أو العدل ... كلها عناوين لنظام الحكم الذى يجب أن نختاره أو نعمل على تحقيقه . والإجماع منعقد بأنه كان هناك دوماً نظام إسلامى فى هذا الزمن أو ذاك وفى هذه البقعة أو تلك ، ولكن لم تكن هناك فى أى وقت نظرية سياسية ، والسلطة جزء جوهرى فى أية نظرية سياسية ، ألا يقضى غيابها إلى إعلان " دولة ترفع عالياً راية الإسلام ـ كما فعل النميرى وضياء الحق والخمينى ـ وهى فى حقيقة الأمر من وجهة نظرى دولة مجموعة تشهر سلاح الدين فى وجه خصومها ، وتعبر أحياناً عن تبعية مطلقة للغرب تتحالف مع إسرائيل ؟

فهمى هويدى : لا علاقة لما حدث فى عهد النميرى أو فى عهد الخمينى بما يظنه البعض " حقاً إلهياً " فى السلطة ، ولم يِّدع أحدهما ولا غيرهما هذا الحق ، أياً كان موقفنا مما جرى فى السودان أو ما يجرى فى إيران . والمذهب الشيعى الإثنا عشرى لا يِّدعى أتباعه أى حق إلهى فى السلطة . الإمام الغائب وحده هو المعصوم ، أما الآخرون فجميعهم مسئولون أمام الشعب . يؤكد ذلك ، مهما كان موقفنا من الحكم فى إيران ، أنهم يأخذون بنظام الأحزاب والبرلمان ورئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء ، مثل هذا النظام لا يستمد شرعيته من الحق الإلهى فى السلطة ، وما يحدث فى ظله يُسأل عنه الحاكم وليس الإسلام .

القرآن ، وهو كتاب سماوى لهداية البشر ، ليس مطلوباً منه أن يعطينا نظريات سياسية أو اقتصادية ولا تشريعات أو قوانين ، هذا كتاب لهداية الناس ، يحدد مبادىء عامة فى السياسة والاقتصاد والقوانين . ولكن الكتاب السماوى ليس مهمته أن يقدم نظريات . السؤال إذن هل تكفل المبادىء صياغة نظرية (وكلمة نظرية حديثة النشأة فى الأداء السياسى) ؟ القرآن ينظم حياة المسلم ، فهو

يتضمن مبادىء يمكنك أن تستخلص منها ما تشاء . وهذه حكمة فى التشريع حين يقال مثلاً أن أساس النظام السياسى هو الشورى ، وأن هدف الرسالة السماوية والنظام الإسلامى تحقيق مجموعة من المقاصد حددها الفقهاء فى الحفاظ على الدين والعقل والنسل والعرض والمال . حينئذ فقد توافر الأساس والهدف والقيم التى يجب أن تسود والكتاب العزيز يذكر القسط بمعنى العدل ، فإذا أضفت الشورى والمقاصد المستهدفة ، ألا تشكل هذه العناصر قاعدة صالحة لإقامة مجتمع تصوغه كيفما شئت شريطة أن يقوم على هذا الأساس وأن يحقق هذه المقاصد وأن يصب فى وعاء العدل وأن يؤدى إلى تحقيق الهدف من خلافة الإنسان فى الأرض ؟ صغ ما تشاء من هذه العناصر ، مـــن تشريعـات سياسيـة واقتصادية وغيرها .

أكرر إذن أن القرآن الكريم ليس مطالباً بنظرية سياسية ، ولكنه حدد علامات أساسية يمكن أن يُستضاء بها فى صياغة ما تشاء من أوضاع سياسية واقتصادية وقانونية . وبالتالى ، لا أظن أن هناك إشكالية فى هذا الموضوع . إذا اختلفنا فى الاجتهاد ، فهذا موضوع آخر . البعض يقول إن الشورى ملزمة وآخرون يقولون إنها ليست كذلك ، هذا ممكن ، والفيصل هو مصلحة الناس . العدل هل تحرسه شورى ملزمة أم شورى غير ملزمة ؟ والعدل مقصد أساسى من مقاصد الشريعة . لدينا علامات نستنير بها ونستطيع أن نصل ، فإذا تغافلنا عنها فنحن المسئولون .

ـ : إذا كانت هناك دوماً مسافة بين النص والتطبيق فى جميع التجارب ، فما الذى يميز تجربة عن أخرى ؟ إنه ما تحرزه من تقدم أو تفوق قياساً على ماضى المكان أو حاضر الأمكنة الأخرى . الحركة الإسلامية المعاصرة لا تقول ذلك ، وإنما تركز على النص القرآنى والسنّة كمبرر وحيد وكاف لتطبيق الشريعة ، بل لإقامة دولة جديدة ، من هنا يتخذ الكلام عن نظرية سياسية فى النص الإسلامى الأول أهمية خاصة ، لأننا فى ضوء المبادىء العامه و " صغ منها ما شئت " قد نستقبل النظام ونقيضه . أى قد نجد من يدعو إلى نوع من الاشتراكية ، وقد نجد من يدعو جهاراً إلى الرأسمالية ، وهو ما قرأناه جميعاً للأستاذ حافظ سلامه وحامد أبو النصر (المرشد العام الجديد للإخوان المسلمين) فى أحاديثهما المنشورة عن حق الملكية الفردية والقطاع الخاص . وهذا الاتجاه الأخير هو صاحب الصوت الأعلى فى الوقت الراهن ، بعد انتشار ظاهرة البنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال . وفى الماضى القريب كان الخطاب الإسلامى يدعو إلى ما يسميه " بالاشتراكية الإسلامية " ، من هنا ضرورة الكلام عن نظرية سياسية غائبة تحدد الضوابط والمعايير بدلاً من " صغ ما شئت " .

طارق البشرى : يمكن اعتبار هذه المسألة امتداداً لقضية الشريعة والفقه . هناك مجموعة من

الأسس الثابتة فى القرآن والسنه الصحيحة ، ونحن مأمورون بالتزامها . الفقه ، أى تطبيق ذلك على واقع معين ، هو الذى يحتاج إلى اجتهاد . ومن الاجتهاد النظرية السياسية فى إطار الأحكام القطعية وفى إطار أن تكون الشريعة هى المصدر الأساسى والمرجع للنظام السياسى . ومازالت الشريعة هى المصدر الرئيسى للأخلاق ، قواعد الأخلاق إلى يومنا هذا ، وبالرغم من كل القوانين الوضعية منذ مائة أو مائة وخمسين عاماً ، لازالت مرتبطة بالدين ، تستمد أساسها من الشرعية الدينية ، هذه الشرعية إذن موجودة فى المجتمع الذى تتنازعه عملياً شرعيتان : الشريعة الدينية والشريعة الوضعية .

ـ : قد تتجاوز الشرعيتان حين تدفع الزكاة والضرائب فى وقت واحد ، ولكن قد تتصارع الشرعيتان فى حالة الربا .

طارق البشرى : فعلاً ، وفى الماضى القريب كان " المرابى " مكروهاً شعبياً لدرجة أن المواطن العادى لم يكن يوافق على تزويجه من ابنته . ولكن التعامل مع البنوك من جهة أخرى هو تعامل قانونى وسليم . إننى لا أستطيع أن آخذ نموذجاً بأساسه النظرى ، فلست مقتنعاً بأن أكون رأسمالياً بسبب " الليبرالية " أو أننى إذا أممت وسائل الإنتاج أصبح ماركسياً . وكانت هذه الوقائع موجودة أيام عبد الناصر الذى كان يؤمم ولم يكن ماركسياً . يقال عنه إذن إنه ليس اشتراكياً لأنه ليس ماركسياً . إننى لا أستطيع أن آخذ التطبيق بنظريته ، هكذا " شروة واحدة " . التطبيق نماذج تتعلق بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها ، ومن الممكن أن آخذ النموذج التطبيقى أو التنظيمى وأضعه فى إطار النسق الشرعى الذى أتبناه . واعتقد أن رفاعه الطهطاوى فعل شيئاً من هذا القبيل حين تكلم عن الوطنية المصرية والأخوة الإسلامية ، هذا ما يعنينى أكثر من النظرية ، أى استيعاب نماذج مفيدة لبناء المجتمع من نظم أخرى شريطة أن تميز بين النموذج التنظيمى وبين الأساس الشرعى له فى أصل نشأته ، ذلك أنه نشأ فى بيئة لها ظروفها الثقافية والفكرية .

فكرة التمثيل النيابى مثلاً ، نشأت فى أوروبا وأصلهـا نظرية " سيادة الشعب " أو " سيادة الأمة " ، وهى نظرية رفع لواءها التجار ضد سلطة الملك . إننى هنا ملآن لا أحتاج إلى أصل هذه النظرية ، واستطيع أن أفصل عنها النموذج التنظيمى (التطبيقى) وأضيفه إلى رصيدى من الأفكار والتجارب .

ـ : كيف تنظر إلى مستقبل الدعوة إلى حكم إسلامى فى مصر ؟

طارق البشرى : فى داخلها أرى ملامح عديدة للتجديد والارتباط بالواقع . والحقيقة أن محاولات التجديد لم تنقطع منذ قرن ، والمستقبل مرتبط بمسألة الصحوة والإحياء . الصحوة هى تحريك شعبى

واسع والإحياء هو تحريك فكرى واسع ، وكلاهما له جذور ممتدة . ولكن الخصومة مع الحركة الإسلامية لم أكن أتصور أن تصل إلى هذا الحد من الحدة ، والله أعلم بما يخبئه المستقبل لنا جميعاً .

فهمى هويدى : أى مستقبل فى العالم الثالث محفوف بالمخاطر الشديدة . من الصعب أن نتكلم عن سنة ٢٠٠٠ كما يتكلم الأوروبيون مثلاً . ولكن مستقبل الصحوة الإسلامية فى بلادنا مرتبط بكيفية تعاملنا معها . أمامنا كائن ينمو تستطيع أن تضعه فى مناخ طبيعى وأن تُرشِّد نموه فتجنى منه خيراً كثيراً . وتستطيع أن تقسو عليه وتشوهه نفسياً وعضوياً فتجنى ثمار ما غرست . لا أحد يستطيع أن يضع صيغة للمستقبل أو أن يتنبأ به . ولكن أظن أن المستقبل معلق إلى حد كبير بكيفية تعاملنا مع هذه الظاهرة . إنها ظاهرة لا سبيل لإنكارها ، سواء المكوِّن الدينى فى هذا المجتمع أو هذا التيار المتنامى المتصاعد ، لا يمكن أن تنكره .. وتجاهلك له هو خطر عليك وعلى المستقبل ، وقسوتك عليه وتشويهك له جنايه على نفسك وعلى مستقبلك . أما تعاملك معه بطريقة صحية ورشيدة لاستثمار كل ماهو إيجابى فهو إضافة لعناصر بناء مستقبل مشرق ومطمئن . ولكن ما يحدث الآن ، يؤكد أن فكرة التعامل الصحى هذه لم تستقر تماماً ، وبالتالى فإننى أخشى من المستقبل لأننا بهذا الأسلوب نشوه المستقبل ، فهذا الجيل هو المستقبل وما لم يتح له أن ينمو نمواً طبيعياً ويجرى ترشيده على نحو يشكل له التزاما صحياً بالتعاليم وإنتماء صحياً لهذا البلد وأداء صحياً لمستقبل هذا البلد ، فإننا نقامر بمستقبلنا جميعاً .

شهادة كمال أبو المجد

لم يحضر د. أحمد كمال أبو المجد (المفكر الإسلامى والوزير السابق واستاذ القانون) الحوار السابق ، ولكنه كتب الشهادة التالية التى تلخص أفكاره :

(١) مهما تنوعت موضوعات البحث التى يتناولها هذا اللقاء ، فإن الباحث محتاج إلى أن يحدد ـ لنفسه على الأقل ـ تعريف السلطة ومفهومها العام ، وإلا تعذر الحوار حول موضوعات البحث نتيجة اختلاف التصورات الأساسية للموضوع عند أطراف الحوار .

دون دخول فى شروح نظرية طويلة حول الأصل اللغوى والمدلول الاصطلاحى لكلمة " السلطة " ، فإننا نقصد بالسلطة كل مصدر للأمر والنهى مقترن بالالزام ، سواء تمثل هذا الالزام فى موقف عقلى ونفسى وسلوكى للملتزم نفسه ، أو تمثل فى جزاء مادى أو معنوى يتعرض له مخالف الأمر والنهى .

وبهذا المدلول العام يواجه الفرد فى حياته " سلطات " متعددة ، يستقبل منها سلسلة من الأوامر والنواهى ، ابتداء من مجال الأسرة ، حيث يمثل الأب والأم " سلطة " حقيقية تلعب دورها الهام فى حياة كل إنسان ، مرورا " بالسلطات " المتعددة التى يواجهها الفرد فى المدرسة والمصنع والمؤسسة التى يرتبط معها برابطة العمل سواء كانت مؤسسة خاصة أو إدارة حكومية ، وانتهاء ـ فى المجال الاجتماعى ـ بالسلطة السياسية التى يعهد إليها جماعة من الناس بإدارة شئونهم المشتركة ، وذلك بغض النظر عن طبيعة هذه السلطة وطريقة وصولها للحكم ، وأسلوب ممارستها له .

(٢) وليس من المستطاع فى مثل هذا اللقاء معالجة جميع القضايا المتعلقة بالسلطة فى الإسلام ، كما أنه ليس من المستطاع ـ ولا المفيد ـ المضى فى تحليلات نظرية خالصة أو استعراض حلقات التطور التاريخى لظاهرة السلطة ، مع تجاهل واقع التفاعل الحضارى بين عالم الإسلام والعوالم الأخرى ، وما ولّده هذا التفاعل من رسم تصورات عن الإسلام فى خصوص مسألة السلطة ، يحتاج كثير منها إلى مراجعة وتصويب واستدراك .

(٣) لذلك ، وتوفيقا بين الحاجة إلى الفهم النظرى السليم والحاجة إلى معالجة المشاكل العملية القائمة فى مجال السلطة ، فقد آثرنا أن نعرض لمعالم التصور الإسلامى العام لظاهرة السلطة فى عمومها ، خصوصا فى مجالها السياسى . وأن نتناول بعد ذلك عددا من القضايا العملية التى تثيرها ممارسة السلطة فى الجماعة السياسية والتى لها ، فى حاضر العالم وحاضر المسلمين ، أهمية عملية خاصة ، أو التى أحيطت وأحيط موقف الإسلام منها بسوء فهم كبير يحتاج إلى التصويب والمراجعة من خلال عرض مانراه ـ وفقا لمنهجنا الذى سنبينه ـ موقف الإسلام الصحيح من المشكلة .

وحين نتحدث عن الإسلام فنحن نحتاج إلى تحديد أمرين :

(أ) أولهما مستوى الحديث ، فقد يكون الحديث متعلقا بالإسلام فى مصادره وإطاره المرجعى المعتمد . وقد يكون متعلقا بالمسلمين وواقعهم التاريخى والاجتماعى . ومعلوم أن المستويين قد لايلتقيان ، لأن الأديان جميعها والإسلام من بينها ، خطاب من الخالق إلى عباده ودعوة لهم إلى الالتزام بمجموعة من القيم والشرائع والشعائر والأدوات . ويظل فى مقدروهم دائما أن يستجيبوا لها أو أن يعرضوا عنها ، وتظل الفجوة بين الدين " والمتدينين " قائمة بالقدر الذى يبتعدون به عن دعوة الدين وخطاب الخالق . وتشهد بهذا المعنى الآية القرآنية الكريمة التى تقول " ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا " (سورة النساء آية رقم ٦٦) .

(ب) تحديد الإطار المرجعى الذى نعتمد عليه حين نقول إن موقف الإسلام من مسألة السلطة هو كذا وكذا ، إذ بعد هذا التحديد يظل من حق الطرف الآخر فى الحوار أن يقول لنا : إن هذا تصوركم الشخصى للإسلام ، وأنتم وحدكم تحملون وجهات نظركم الذاتية ، وبذلك يبقى السؤال قائما عن الموقف " الحقيقى " للإسلام تجاه التفسيرات والشروح المختلفة التى تقدم له .

وبالنسبة للأمر الأول ، فان حديثنا سوف يشمل المستويين جميعا الإسلام والمسلمين ، مع التنقل الاختيارى بينهما حسب دواعى المقام ومع التنبيه ـ مع ذلك ـ إلى المستوى الذى يتعلق به الحديث فى كل موقع .

أما بالنسبة للأمر الثانى فإن إطارنا المرجعى هو نصوص القرآن الكريم (بتفسيراتها المختلفة التى قررها علماء المسلمين) ، والأحاديث النبوية ، وسيرة النبى (ص) باعتبارها تجسيدا حيا وتوكيدا عمليا لما جاء فى القرآن والسنّة من أحكام وتوجيهات . أما الإطار المرجعى لحديثنا عن المسلمين ، فهو التاريخ الثابت الموثق ، والبيانات والمعلومات المتاحة وفق أصول المنهج العلمى المتعارف عليه فى الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتاريخية .

إن النظريات المختلفة التى عالجت موضوع السلطة تدور حول تصورين أساسيين " للسلطة " :

الأول : النظر إليها " كواقعة اجتماعية " تتمثل فى أن أقوى الناس فى الجماعة يمارسون ـ فعلا ـ نوعا من الأمر والنهى على الآخرين . وأن انقسام الناس إلى حكام ومحكومين (على مستوى الجماعة السياسية) هو واقعة اجتماعية فى المقام الأول بغض النظر عن أى تفسير لنشأة السلطة . ومن أشهر القائلين بهذه النظرية الفقيه الفرنسى المشهور ليون دوجى (وقد عبر عنها فى كتاباته المختلفة وأهمها مطولة فى القانون الدستورى ٤ أجزاء) ، وفى محاضراته لطلبة الدكتوراه فى الجامعة المصرية عام ١٩٢٨ بعنوان (دروس فى القانون العام) .

الثانى : النظر إليها من زاوية " وظيفية " باعتبارها ضرورة اجتماعية لتنظيم أية حياة جماعية بحيث يسلم الأفراد لفرد أو جماعة من بينهم حق إصدار الأوامر والنواهى ، ويعلنون رغبتهم واستعدادهم للنزول عند حكم تلك الأوامر .

والتصور الإسلامى من هاتين الزاويتين لا يختلف عما قدمه الفكر الغربى . وقد ركز أكثر العلماء المسلمين ، من المؤرخين وكتاب السياسة الشرعية والفقهاء ، اهتمامهم فى الزاوية الثانية . والحديث

الشريف نفسه صريح فى الدعوة إلى إقامة نوع من السلطة داخل أى تجمع بشرى حتى يستطيع أفراد هذا التجمع إشباع رغباتهم المتعارضة وحماية مصالحهم المشتركة عن طريق النزول عند أوامر وتوجيهات " السلطة " المقامة . يقول النبى (ص) : " إذا كنتم ثلاثة فى سفر فأمـروا عليكـــم أحدكم " ، ويقول : " فالرجل راع فى بيته ومسئول عن رعيته " . ويقول : " والإمام الذى على الناس راع ومسئول عن رعيته " . ونلاحظ فى الحديث الأول أن عبارة " أمروا " تشير ضمنا إلى أن الجماعة هى التى تختاره رئيسا ، ولهذا فهو أمير أى أمرته الجماعة ، وليس آمرا .

وانتباها إلى وظيفة " السلطة " فى الجماعة السياسية قرر أكثر علماء السياسة الشرعية أن تنصيب الإمام واجب عقلا وشرعا . وفسروا وجوبه عقلا بحاجة الناس إلى آمر يدفع الظلم ويقيم الحق ويتحاكم إليه الناس . ولم يخالف فى ذلك إلا جماعة قليلون منهم " النجدات " الذين قالوا " لايلزم الناس نصب إمام " و " حسب الناس أن يتعاطوا الحق بينهم " . وهى مقولة خيالية شبيهة بمقولة الفوضويين وشبيهة كذلك بمقولة الماركسيين الذين يتحدثون عن ذبول الدولة وزوالها إذا زالت الفوارق الطبقية فى الجماعة .

إن التسليم بضرورة قيام السلطة السياسية فى الجماعة ووجوب التزام أفراد الجماعة بأوامرها ونواهيها يثير على الفور مشكلة التعارض المحتمل بين أوامر السلطة السياسية والأوامر الدينية الثابتة فى نصوص الكتاب المقدس وأوامر النبى المرسل . ومعلوم إن هذا التعارض قد أثار فى العالم المسيحى مشكلة صاحبت تطوره السياسى والدينى قرونا طويلة ، وانتهت باقرار مبدأ الفصل بين الدين والدولة أو بين السلطة السياسية والسلطة الدينية . وهو الفصل الذى تبناه فى الولايات المتحدة دستورها الصادر عام ١٧٨٧ حين نصَّ فى مادته الأولى على منع الدولة من تأسيس دين رسمى ، وحين أقام بين الكنيسة والدولة سورا حاجزا Wall of separation لايزال الفكر السياسى والدينى ولازالت المحاكم بدورها فى حيرة من كيفية وضع الحدود المترتبة عليه بين ما هو لله وما هو لقيصر .

والإسلام يواجه هذه المعضلة مواجهة خاصة ومتميزة تماما ، ولكنها تحتاج إلى فهم دقيق بعيدا عن محاولة قياسها على التجارب الأخرى فى هذا الميدان .

والحل الذى تبناه الإسلام لهذه المشكلة يقوم على المحاور الآتية التى تحتاج إلى تذكُّر كل واحدة منها جيدا قبل أن نسارع إلى إصدار حكم على نظامه أو فلسفته .

المحور الأول :

أن الإسلام لايعرف " كنيسة " بالمفهوم المسيحى ، فالمسجد ليس مؤسسة دينية ولا سياسية وإنما هو

مجرد مكان للصلاة والعبادة والاجتماع . ولايوجد فى الإسلام رجال دين رسميون ، وإنما هو يعرف العلماء والمجتهدين . وليس للعلماء مؤسسة خاصة بهم أو عِلْم يتدرجون فيه Hierarchy وإنما يستطيع كل أحد أن يكون عالما بقدر تحصيله واجتهاده . وليس للعلماء ـ فوق ذلك ـ سلطة حقيقية على الناس ، فالافتاء والقضاء كلاهما وظيفتان من وظائف الدولة تقيمها بسلطانها ، ولاتقيمها مؤسسة دينية مستقلة عن الدولة ، بسلطان مستقل .

وماقدمناه يصدق بصفة خاصة على مذهب أهل السنة والجماعة ، أما فى المذهب الشيعى فإن ولاية الفقيه تعتبر ركنا من أركان المذهب أو على الأقل نتيجة لازمة لفكرة الإمامة ، وغيبة الإمام ، ذلك أن الالزام الدينى والسياسى لايكون فى المذهب الشيعى إلا للإمام من آل بيت النبى (ص) . أما بعد غيبة الإمام فإن سلطة الالزام الشرعى تنتقل إلى الفقهاء العدول . (راجع " أصل الشيعة وأصولها " للإمام محمد الحسين كاشف الغطاء (ص١٣٦) و " الحكومة الإسلامية " للخمينى ، طبعة دار القدس ـ بيروت (ص٣) .

المحور الثانى :

إن " السلطة السياسية " فى الدولة ليست ـ حسب الشعور الإسلامى ـ ذات مصدر دينى ، وإنما هى قائمة على رضا الحكام واختيارهم . وهذا هو الأساس الأول لشرعيتها . ولهذا وصف علماء السياسة الشرعية (وهى مزيج من علم السياسة والقانون الدستورى) منصب الخلافة بأنه " عقد " ، وتحدثوا عن البيعة باعتبارها جزءا من صيغة اختيار الإمام ، وقالوا أن الناس كانوا يعبرون عن رضاهم عن المرشح للخلافة بوضع ايديهم على يده ، فأشبه فعلهم فعل البائع والمشترى . وقد وصف العلامة عبد الرازق السنهورى طبيعة " عقد " الإمامة فى كتابه عن الخلافة (باللغة الفرنسية) عام ١٩٢٨ ص ٩٤ بقوله :

" L`acte d`election est un veritable contrat , dont le but est d`investir le Calife de L`autorité supreme .. "
" .. du moment que le Calife elu est investi du Pouvior , en vertu de L`acte d`election qui est un veritable contract entre lui et la nation , il en resulte que son autorite derive de cette derniere . "

ولهذا يخطئ خطأ فاحشا من يصور النظام الإسلامى فى الحكم بأنه " نظام ثيوقراطى " . وفى هذا المقام ينبغى التمييز بين مسألة أساس السلطة السياسية أى سند شرعيتها ، وبين النظام القانونى الذى تطبقه تلك السلطة . ذلك أن قيام الحكومة الإسلامية باستمداد تشريعاتها من مصادر التشريع

الإسلامى الأساسية وهى الكتاب والسنّة لايجعل منها نظاما ثيوقراطيا . ولقد حسم الإمام محمد عبده هذه المشكلة بعبارة واضحة حيث يقول : " ليس فى الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه . ولايجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنـج (تيوكواتيك) ، فإن ذلك عندهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة عن الله وله حق الاثرة والتشريع ، وله فى رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة ، بل بمقتضى حق الإيمان " (عن " الإسلام والنصرانية " ط ٢ ص ٧١) .

المحور الثالث :

إن الحكومة فى الإسلام لها وظائف دينية ووظائف سياسية واجتماعية .

وقد عبّر المؤرخ المسلم الفذ ابن خلدون عن هذه الحقيقة حين عرّف " الخلافة " بأنها حراسة الدين وسياسة الدنيا . وهذه مسألة تحتاج إلى تحديد .

فحراسة الدين تعنى ـ فى التطبيق ـ رعاية القيم العليا الموجهة للحياة كما يراها الإسلام ويُدعـو إليها ، ولهذا وصفت الدولة الإسلامية ـ بحق ـ بأنها دولة الفكرة ، فهى ـ بهذا المعنى ـ دولـة ايديولوجية ، تتعاون أجهزة الحكم فيها على تزكية قيم الإسلام العليا ومبادئه دون أن يعنى ذلك الحجر على حريات غير المسلمين أو الانتقاص من حقوقهم .. ذلك أن قاعدة " لا اكراه فى الدين " تظل قاعدة أساسية يتعين احترامها فى سلوك الأفراد وسياسة الدولة على السواء . ولا نجد تعبيرا عن هذه الحقيقة الأخيرة أوضح مما جاء فى العهد الذى كتبه النبى (ص) حين دخل المدينة ، إذ جاء فيه : " وإن من تبعنا من يهود ، فإن له النصرة والأسوة ، غير مظلومين ولا متناصريـن عليهم . وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين أو أن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين : لليهود دينهم وللمسلمين دينهم " إلى أن يقول : " وانه ما كان بن أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فإن مردّه إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله " (عن " الوثائق السياسية فى عهد النبى " لمحمد حميد الله الحيدر ابادى .

وهكذا يقرر هذا الدستور المكتوب مبدأ تعدد الأديان داخل الدولة الواحدة ، كما يقرر حقوق الاقلية ويقرا حق الاغلبية فى الحكم وهو ما يعبر عنه العلم السياسى والدستورى المعاصر بعبارة Majority rule and minority rights .

وهذه الطبيعة الايديولوجية " للحكومة الإسلامية " لا تجعل منها حكومة دينية ، ولكنها فى الوقت ذاته تمنع القول " بعلمانية " الدولة الإسلامية . ذلك أن العلمانية تعنى ـ فى الواقع ـ تخلى الدولة

الإسلامية عن طابعها الايديولوجى ، كما تعنى حرمان التوجيهات والمبادئ الإسلامية من حراسة الدولة لها . كما أنها تقيم فى النهاية نظاما غريبا تماما عن طبيعة الإسلام . إن التاريخ الإسلامى لم يعرف صراعا بين كنيسة ودولة . نعم قد يكون بعض الحكام قد مارسوا الحجر على حرية بعض العلماء والمفكرين ، ولكن هذه الممارسات تظل سلوكا فرديا للحكام ترتب على غياب جو الحرية والشورى فى فترات من التاريخ الإسلامى ، ولكنها لاتعكس صراعا بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية . ولهذا فإن اصرار البعض على أن تتبنى الدول الإسلامية مبدأ العلمانية ، هو فى حقيقته محاولة لاقتباس حلول لمشكلة غير قائمة . المشكلة القائمة فى بلدان كثيرة هى مشكلة حرية التعبير وضمانات حقوق الإنسان بما فى ذلك حقوق الأقليات السياسية والدينية . ولكن المنطقى هو أن تواجه هذه المشكلة مواجهة مباشرة فى إطار طبيعتها الحقيقية ، لا أن توضع فوقها قبعة مستعارة من التاريخ الأوروبى .

حدود السلطة :

من المشاكل القديمة التى لم تُحلّ مسألة الاتفاق على حدود السلطة The Limits of Authority ذلك أن السلطة إذا كانت ، فى صورها ومستوياتها المختلفة ضرورة لها وظيفتها ، فإنها تشكل قيدا على حريات الأفراد فى التصرف والسلوك . لهذا يغدو من الضرورى معرفة الحد الذى يتوقف عنده " إلزام " السلطة ، ويسترد عنده الأفراد حريتهم فى الحركة والتصرف .

والحد الأساسى " للسلطة " فى الإسلام هو الحد المستمد من ضرورة تقيدها " بطاعة الله " ـ وهو تعبير دينى يشير إلى مبدأ سيادة القانون The Principle of the rule of law ومؤداه أن استخدام السلطة استخداما خارجا على القانون يفقدها سند شرعيتها ، وينزع عنها أساس إلزامها .

وهنا يظهر الفارق ـ فى التصور الإسلامى ـ بين طاعة الله وطاعة رسوله (ص) وبين طاعة السلطة السياسية المعبر عنها في المصطلح القرآنى " بأولى الأمر " . تقول الآية الكريمة :

" يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فإن تنازعتم فى شئ فردّوه إلى الله وإلى الرسول " (سورة النساء آية رقم ٥٩) . وهكذا إذا وقع الخلاف حول أمر من أوامر السلطة السياسية ، وجب حسمه على أساس محاكمته إلى ما أمر به الله وأمر به الرسول (ص) .

ويهذا تكون الحكومة الإسلامية حكومة قانون لا حكومة رجال A government of law not of men والفهم الصحيح لهذا المبدأ هو الذى دعا الخليفة الأول أبا بكر رضى الله عنه أن يقول فى

أعقاب بيعة المسلمين له " أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيتهما فلا طاعة لى عليكم " .

وهذا القيد الوارد على السلطة قيد عام يجمعه القول المأثور : " لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق " ، وهو يقيد جميع صور السلطة . ولهذا نجد له شاهدا قرآنيا فى مجال الطاعة داخل الأسرة ، فى قوله تعالى " وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما " . (سورة لقمان آية رقم ١٥) .

بل إن الإمام محمد عبده يتجه إلى تفسير الآيات القرآنية التى توجب طاعة الوالدين تفسيرا يلتفت فيه إلى مسألة " حدود السلطة " هذه ، حيث يقرر أن السلطة الأبوية لايمكن أن تكون سلطة مطلقة ، وأن طاعة الوالدين لايمكن بدورها أن تكون طاعة عمياء . ويستدل ببعض مشاهداته حين كان قاضيا بالمحاكم الشرعية ورأى ألوانا من تعسف بعض الآباء والامهات فى فرض سلطاتهم على أولادهم (عن " تفسير المنار ") .

ومن الحدود التى ترد على السلطة كذلك أن يكون استخدامها لأغراض مشروعة أما إذا استخدمت لمجرد الاضرار بالغير أو لتحقيق أهداف غير جائزة ولا مشروعة ، فإنها تفقد أساس شرعيتها وإلزامها . وهذه هى النظرية القانونية المعروفة بنظرية إساءة استعمال الحق ، وقد عرفها الإسلام وعرفت الشريعة الإسلامية كثيرا من صور تطبيقها .

ومن القيود التنظيمية التى ترد على " السلطة السياسية " فى الدولة القيد المتمثل فى توزيع السلطة بين عدة هيئات ، بحيث يمتنع اجتماع السلطات فى يد واحدة تجنبا لآثار احتكار السلطة ، ولأن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة . وليس مبدأ " فصل السلطات " فى حقيقته إلا تطبيقا لهذا الأصل إذ برره مونتسكيو بأن " السلطة تَحدّ السلطة " Le Pouvoir arrete le pouvoir ويتصور البعض أن الإسلام لايقر هذا المبدأ ولا يعرفه وإنما يعرف مبدأ " وحدة السلطة " . وقد يسوق دليلا على هذا أن النبى (ص) وخلفاءه قد جروا على ممارسة الوظيفة القضائية مع مسئوليتهم الكاملة عن الوظيفة التنفيذية ، وأن مبدأ الفصل بين السلطات ليس إلا نظاما غربيا لا يعرفه الإسلام . وهذا خلط قائم على تجاهل دور " المرحلة التاريخية " فى تحديد معالم النظم ، كما أنه قائم على تجاهل الفرق بين المبادئ المتعلقة بمضمون القواعد وجوهرها الداخلى والمبادئ المتعلقة بالتنظيم . إن مبدأ الفصل بين السلطات لم يكن من الممكن أن يظهر فى مرحلة بداية الدولة (فى الإسلام أو فى غيره) ولكن اتساع نطاق الوظائف الثلاث ، وظهور الحاجة إلى التخصص من ناحية ، والحاجة إلى تجنب اجتماع السلطات

الواسعة فى يد واحدة أدى إلى ظهوره والتمسك به . ولهذا اتجهت الدولة الإسلامية إلى الأخذ به تدريجيا فأنشئت مجالس للشورى لممارسة الوظيفة التشريعية (فى حدودها المعترف بها) . كما بدأ تعيين قضاة مستقلون عن الحاكم التنفيذى .

لذلك نستطيع أن نقرر ـ بلا تردد ـ أن مبدأ الفصل بين السلطات صيغة تنظيمية مفيدة للغاية فى وضع قيود وحدود على " السلطة " وأن الإسلام لا يتخذ منها موقفا معاكسا على الاطلاق ، إذ ليس له موقف من الصيغ التنظيمية حتى تتغير وتتطور بطبيعتها . وإنما موقفه العام فى ذلك هو : اجمال ما يتغير ، وتفصيل ما لايتغير .

حقوق الأفراد :

وتحتاج هذه المسألة إلى معالجة مستقلة لاهميتها وعمق جذورها فى التاريخ الإنسانى ، ولأنها تمثل مشكلة أساسية من مشاكل العصر . ولأن واقع المسلمين فى شأنها ليس منسجما مع توجيهات الإسلام الصريحة ، فلزم التنبيه إلى الفارق الكبير فى هذا الشأن بين " الإسلام " و " المسلمين " .

ولقد استعان الفكر الغربى فى تثبيت فكرة " الحقوق والحريات " وإرساء أساس نظرى لها يكفل تأمينها فى مواجهة السلطة ، استعان بنظريتين معروفتين هما نظرية القانون الطبيعى ونظرية العقد الاجتماعى .

ودون دخول فى تفصيلات فكرة القانون الطبيعى الأزلى والخالد والثابت والذى تعلو أحكامه فى المرتبة على أحكام القوانين الوضعية ، فإننا نقرر أن القيم المطلقة التى جاءت بها الأديان وتلك الأحكام التى يسميها علماء الإسلام : ما علم من الدين بالضرورة ، هى مقابل إسلامى لفكرة القانون الطبيعى ، دون أن تكون مرتبطة بها فى نشأتها أو متأثرة بها فى مضمونها . وإن كانت وحدة الطبيعة الإنسانية وتشابه مصالح الناس على امتداد التاريخ من شأنها أن توجد منطقة مشتركة واسعة تلتقى فيها الأديان وكثير من الفلسفات على " مضمون " بعض قواعد القانون الأعلى الذى يقيد " السلطة " .

أما فكرة العقد الاجتماعى ، فان الإسلام شهد لها لا بحسبانها نظرية أو تركيبا فلسفيا سياسيا ، وإنما باعتبارها واقعة تقوم على أساسها الجماعات السياسية . وقد أشرنا من قبل إلى نشأة المجتمع السياسى فى المدينة المنورة فى أعقاب هجرة النبى (ص) إليها نتيجة وثيقة تعاقدية مدونة هى دستور

المدينة المعروف أو العهد الذى كتبه النبى (ص) بين المهاجرين والأنصار والقبائل اليهودية التى كانت مستقرة فى يثرب .

والفكرتان ـ على أى حال ـ فكرة القانون الطبيعى ، وفكرة العقد الاجتماعى ، تؤديان إلى التسليم بحقوق وحريات للأفراد سابقة على نشأة الجماعة السياسية وقيام السلطة فيها ، وإلى اعتبار هذه الحقوق والحريات قيودا أو حدودا لتلك السلطة .

والواقع أن قضية الحرية كقيد على السلطة فى " التصور الإسلامى " تحتاج إلى توضيح مفصل ، وذلك لسببين : أولهما انتشار تصورات مغلوطة عن موقف الإسلام من الحرية ، وذلك فى الفكر الغربى أو فى جانب كبير منه على الأقل . وثانيهما تهوين بعض المسلمين من قيمة الحرية أو غفلتهم عن مكانها الرفيع فى التصور الاخلاقى والسياسى للإسلام .

أن بعض الكتاب من غير المسلمين خصوصا فى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين دأبوا على تصُّور الفرد المسلم بأنه مستكين مستسلم دائما لسلطة غيبية أو حاضرة تجعله قدريا متواكلا عاجزا عن الفاعلية والتأثير ، عاجزا بسبب ذلك عن الاسهام الفعال فى مسيرة الإنسانية . ويتحدث بعض المستشرقين ـ بحسن نية فى أغلب الأحيان ـ عن قدرية المسلمين ـ Fata lism ودليلهم التاريخى فى هذا مستمد من تحليل أوضاع المسلمين . وجوابنا على هذا التصور أن مستوى الواقع التاريخى ـ للمسلمين أو غيرهم ـ قد لايعبر بالضرورة تعبيرا صادقا عن تأثيرات القيم الإسلامية والفكر الإسلامى ، إذ ليس غريبا فى التاريخ أن تسبق بعض العوامل والمؤشرات بعضها الآخر وأن يكون الناتج النهائى ـ لذلك ـ منفصلا عن تأثير المكونات الرئيسية للحضارة الذاتية .

وحسبنا فى دفع شبهة الارتباط بين روح العجز والاستسلام والقدرية وبين مبادئ الإسلام وروحه العامة أن نشير إلى دعاء الرسول (ص) الذى يقول : " اللهم إنى أعوذ بك من الهم والحزن ، ومن العجز والكسل " .. وإلى حديثه (ص) الذى يقول فيه : إن أقواما ألهتهم أمانى المغفرة ، يقولون " نحسن الظن بالله " وكذبوا ، لو احسنوا الظن لأحسنوا العمل . بل إن الإسلام ليرفض فى حسم وشدة أن يكون الانقطاع للعبادة عذرا مقبولا لترك العمل والسعى فى الأرض . يقول تعالى بعد أن دعا المسلمين إلى أداء صلاة الجمعة : " فإذا قُضِيَت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله " (سورة الجمعة ـ آية ١٠) ... على أن الرضاء بالقضاء شئ آخر غير التواكل وترك السعى . إنه قبول مصحوب بالسكينة لما قضى به الله وقصر الجهد الإنسانى عن دفعه وتغييره . إن هذا الرضا بالقضاء له

وظيفة ايجابية هائلة فى إشاعة روح السكينة وتقليل أثر الصدمات ، وقطع الطريق على مشاعر اليأس والاحباط . وإذا كان الاصرار على الحركة والفعل فى مواجهة قوى الطبيعة هو ثمرة الاحساس بالذات والوعى بقدرتها فإن مسألة " الذات الفردية " قد تأرجحت فى الفكر الفلسفى والصوفى الإسلامى بين قمع الصوفيين لها ، وبين إعلاء المجددين من أمثال محمد إقبال لها .

والموقف الإسلامى الذى تتظاهر الشواهد والنصوص عليه هو مزيج فريد بين الأمرين :
(أ) فهو يحذر من الكبر ويأمر بترك الخيلاء والتورع عن مظاهرها ويؤكد ضرورة الاحساس الدائم بالعبودية لله .

(ب) وهو من ناحية أخرى يؤكد ضرورة إحساس المسلم بالعزة والتفوق " ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون " (سورة المنافقون آية ٨) كما يؤكد فضل القوة ويكبر اهلها . يقول الرسول (ص) : المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وفى كل خير " .

أما نظرية الإسلام فى " الحرية " وفى حقوق الإنسان " باعتبارها " حدا للسلطة وقيدا عليها ، فحسبنا أن نقرر فى شأنها أن الإسلام عالجها بأسلوبين :
(أ) إقرار مبدأ انعتاق الإنسان من تسلط الإنسان ، وذلك أن " التوحيد " فى مدلوله الاجتماعى والسياسى يعنى نزع " السلطة " من الأفراد فلايمارسها أحد على أحد إلا من خلال الرضا المسبق الممثل فى عقد إنشاء الجماعة السياسية .

وفى هذا المعنى يقول عمر بن الخطاب لعمرو : " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا " .
(ب) الدعوة الملحة والصارخة لأداء الواجبات ، وذلك ضمانا لوصول الحقوق إلى أصحابها .

وذلك منهج إسلامى فريد ، إذ أن نتيجته العملية أن يكون المجتمع البشرى مجتمعا يتسابق أفراده إلى العطاء ... بدلا من أن يتسابقوا للأخذ . وفى الصورة الأولى يتحقق السلام الاجتماعى وتشيع روح التكامل والود المتبادل ويرتفع على الجماعة كلها قول الله : " ولاتنسوا الفضل بينكم " (سورة البقرة آية ٢٣٧) ـ أما فى الصورة الأخرى فإن السلام الاجتماعى يتهدد ، والروابط تتمزق ، وتشيع الانانية والنرجسية ، وتدب إلى أعماق النفوس مشاعر الاحساس بالوحدة وسط عالم صاخب مزدحم .
على أن الدعوة لأداء الحقوق ، يتممها فى توجيهات الإسلام دعوة أخرى صريحة لممارسة الحرية

والتمسك بها فى مواجهة السلطان .

يقول النبى (ص) : أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر .

ويقول : سيد الشهداء رجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله .

بل إن قضية ضمانات الحرية لا تغيب عن نظام الإسلام فى تنمية الحرية . يقول تعالى بعد أن دعا الناس إلى أداء الشهادة بالحق واعلانها فى غير تردد : " ولايضار كاتب ولا شهيد " (سورة البقرة آية ٢٨٢) ولعل هذا إذا أخذنا فى تفسيره بعموم اللفظ أن يكون أقدم تقرير مكتوب لحرية الكتابة والقول .

ويبقى مع ذلك أن المسلمين اليوم مدعوون فى الحاح إلى وضع قضية الحرية موضعها الصحيح من فهمهم للرسلام ومن حياتهم كلها ، وإلى أن يشاركوا فى المسيرة النيرة الخيرة لحماية الحقوق والحريات . وإذا كان النبى (ص) يقول عن حلف الفضول ، وهو حلف شهده فى الجاهلية وتعاهد فيه الحاضرون على دفع الظلم وتبادل الحماية والنصرة واقرار التكامل : " لقد شهدت فى دار ابن جدعان حلفا ما أحب أن لى به حمر النعم " فهل تضيق صدور المسلمين المعاصرين عن أن يقولوا : إننا نعيش عصر كفاح منظم لحماية الحريات الإنسانية ضد الحجر والمصادرة والعدوان . وهذا موكب خير نشارك فيه لأنه خير محصن ، ولأن ديننا يأمرنا بهذا ويحثنا عليه حين يقول على لسان النبى (ص) " إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يضربوا على يديه أوشك الله أن يعمهم بعذاب منه " .

وبعد ذلك كله تبقى الرحى دائرة ، ويظل الحوار موصولا حول الحاجة إلى نصب ميزان الاعتدال فى إقامة السلطة وتمكينها من أداء وظائفها الحيوية داخل الجماعات ، ابتداء من الأسرة وانتهاء بالدولة ، وفى توكيد الحرية وحمايتها حتى يندفع الناس فى أمن وجسارة إلى بناء مستقبل يشاركون جميعا فى بنائه فى إطار من الحرية والمساواة والاحساس بالأمن .

٣ ــ السلفية والعلمانية

فى إطار الملف السلفى لابد من مناقشة الرأى الآخر ، وهو العلمانية . والعلمانية فى مصر لها جذور ، وعند أصحابها حيثيات . وهى ليست بالضرورة ردا على السلفية ، فهناك كما قيل " سلفية علمانية " إن جاز التعبير ، وقيل ايضا أن العلمانية لاتفصل بين الدين والدولة . يختلف العلمانيون إذن كما يختلف السلفيون .

لذلك كانت هذه الندوة بتاريخ ١٩٨٧/٥/٢٠ وضمت الاساتذة :

(١) المستشار محمد سعيد العشماوى رئيس محكمة الاستئناف العليا ، ومؤلف " رسالة الوجود " و " تاريخ الوجودية " و " ضمير العصر " و " حصاد العقل " و " أصول الشريعة " و " جوهر الإسلام " و " روح العدالة " وفى الانجليزية Development of Religion وتحت الطبع : " الربا والفائدة فى الإسلام " و " الإسلام السياسى " و " الشريعة الإسلامية والقانون المصرى " .

(٢) الدكتور ميلاد حنا (٦٣ سنة) عضو مجلس الشعب السابق واستاذ الانشاءات بكلية الهندسة جامعة عين شمس ، ومؤلف " أريد مسكنا ـ مشكلة لها حل " ١٩٧٨ ، و " نعم أقباط ولكن مصريون " ١٩٨٠ ، و " ذكريات سبتمبرية " ١٩٨٧ ، وتحت الطبع : " الاسكان والمصيدة " .

(٣) أنور كامل عثمان (٧٤ سنة) رئيس جماعة الخبز والحرية فى الاربعينات ورئيس تحرير مجلتها " التطور " (١٩٤٠) ومؤلف " الكتاب المنبوذ " ١٩٣٦ و " مشاكل العمال فى مصر " ١٩٤١ و " الصهيونية " ١٩٤٤ و " لاطبقات " ١٩٤٥ . وقد حاضر فى مصلحة الكفاية الإنتاجية والتدريب المهنى منذ عام ١٩٦٠ ، وفى المركز الدولى للتدريب العالى بتورينو (هيئة الأمم المتحدة) بين عامى ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤ ، وفى العراق والسعودية والجزائر منذ عام ١٩٧٨ .

(٤) الدكتور فرج على فوده (٤٢ سنة) صاحب ومدير مجموعة فودا الاستشارية وأحد القيادات الوفدية المنشقة على الوفد ، ومؤلف " الوفد والمستقبل " ١٩٨١ ، و " قبل السقوط " ١٩٨٣ ، و " الحقيقة الغائبة " ١٩٨٦ ، و " حوار العلمانية " ١٩٨٧ .

(٥) توفيق حنا (٧٠ سنة) مفكر وناقد أدبى وفنى ومؤلف : " حكاية شعبية ياليل ياعين " وترجم ملحمة " من أم رومانية " لماريا بانوش ، ومسرحية " روشتة السعادة " لاوديل بارنجا ،

وبالاشتراك مع دزموند ستيوارت نقل رواية عبد الرحمن الشرقاوى " الأرض " إلى الانجليزية .

ـ : فى إحدى فترات تاريخنا الحديث لم تكن السلفية أحيانا نقيض العلمانية ، بمعنى أن الإمام محمد عبده مثلا حين يرفض أن تكون هناك سلطة دينية باسم الإسلام ، فهو علمانى ، هل يقودنا ذلك القول ـ تحريم الإسلام للسلطة الدينية ـ إلى أن العلمانية موجودة فى الإسلام ، أم أنها مفهوم حديث نسبيا متصل بحالة تاريخية معروفة لنا جميعا هى علاقة السلطة بالكنيسة فى أوروبا العصور الوسطى ؟ أم أن النص الإسلامى شئ والتاريخ الاجتماعى السياسى للعالم الإسلامى شئ آخر ؟ وهو التاريخ الذى عرف فى ظل السلطة العثمانية قديما وفى إيران حديثا شكلا أو أشكالا من الحكومة الدينية .

موضوعنا هو المثقف العلمانى ومفهوم السلطة . هنا تواجهنا مشكلة المصطلح ، فلنتفق منذ البداية على أن " العلمانية " (بكسر العين وتسكين اللام) ـ وهو المصطلح الشائع فى الأدبيات المصرية ـ و" العلمنة " بفتح العين وتسكين اللام ، وهو المصطلح الشائع فى الأدبيات اللبنانية ، كلاهما مشتق من العالم وليس العلم ، وقد خرج الاشتقاق على هذا النحو أو ذاك تيسيرا للنطق لا أكثر ، مع ملاحظة أن مصدر الترجمة فى الحالين كان لبنان . وفى الحالين أيضا ـ أى سواء كانت العلمانية أو العلمنة ـ يقال " علمانى " .

ولم تصاحب المصطلح عند ولادته الأوروبية أو العربية أو حين تمصر أية ظلال توحى بأنه يرادف " الالحاد " ، وإنما قصد به أصحابه الأصليون ومترجموه ومعربوه وممصروه أن رجال الدين لايحكمون ، وأن قرارات الدولة تصدر عن سلطة مدنية تمثل الشعب . هذا التعريف تجريدى بطبيعة الحال ، أى أنه " مُصفًّى " من السياق التاريخى الذى أثمر " المصطلح " فى بلده الأصلى ، والسياق الآخر الذى رافق تعريبه . ولكن الخاتمة فى جميع الأحوال كانت هذا المصطلح الذى يستبعد السلطة الدينية عن الحكم ، أى كل من يتصور أو يصورون له أنه يحكم باسم " الحق الإلهى " .

غير أن العلمانية لا تكتسب دلالتها التاريخية فى الواقع الاجتماعى الملموس إلا ضمن إطار منهجى أوسع ، فقد كان مصطفى كمال اتاتورك علمانيا ولكن فى إطار التبعية الشاملة للغرب الأوروبى . وهتلر كان علمانيا فى إطار النازية التى لاتعترف بغير العِرْق . والغرب المعاصر علمانى فى إطار الليبرالية ، والشرق الاشتراكى علمانى فى إطار الماركسية . ومعنى ذلك أن العلمانية بحد ذاتها لا تعنى شيئا بغير الاتجاه الاقتصادى الاجتماعى السياسى الذى تصب فيه .

لذلك فندوتنا تضم اتجاهات متعددة للعلمانية ، خاصة أن مجتمعنا عرف التجاور بين القانون الوضعى والشريعة الإسلامية فى الهيكل الدستورى والقانونى للدولة . وكذلك الأمر فى الحياة اليومية للمواطنين حيث تشيع قيم وأعراف وسلوكيات ينتسب بعضها للقوانين المدنية وبعضها الآخر إلى قواعد الدين ، مما يجعل الكثيرين موزعين بين القول تارة إن مجتمعنا ما يزال ثيوقراطيا ، والقول تارة أخرى إنه علمانى ، والقول الثالث إنه مزيج من الثيوقراطية (الحكم الدينى) والعلمانية .. فما قولكم ؟

سعيد العشماوى : طبعا أنا أميل إلى فتح العين فى نطق " العلمانية " حتى تقترب من أصلها " العالمانية " وهى الكلمة المترجمة عن Secularism الانجليزية . وفى أوروبا فرقوا بهذه الكلمة بين القانون المدنى والقانون الكنسى أو الكهنوتى الذى يصدر عن الكنيسة ، فهو ذو صبغة دينية ، ومن يخالفه يخالف الله ، باعتبار أن السيد المسيح استخلف بطرس قائلا له : " انت بطرس (والاسم معناه الصخرة) وعلى هذه الصخرة أبنى كنيستى " . وخاطب جميع تلاميذه قائلا : " ما تحلّونه على الأرض يكون محلولا فى السماء وما تربطونه على الأرض يكون مربوطا فى السماء " . وعلى هذا الأساس أصبحت الكنيسة وكيلة السيد المسيح ، والبابا يعتبر خليفته ، ومن يخالف قوانين الكنيسة يخالف قوانين الدين .

ـ : قبل الاستطراد أحب فقط أن أقول إن هذا التأويل كان من جانب إحدى مراحل التطور الاجتماعى فى تاريخ الغرب المسيحى ، لأن الكنيسة فى الانجيل تعنى " جماعة المؤمنين " . أما استخلاف بطرس والآخرين فلم يكن خاصا بشؤون الحياة الدنيا على الاطلاق ، إلا ما نسميه بقانون الأحوال الشخصية . والمسيح قال : " مملكتى ليست من هذا العالم " .

سعيد العشماوى : وعندما قام تيار التنوير فى أوروبا تكلم عن هذا العالم الذى نعيش فيه . وتطورت كلمة العلمانية حتى أصبح فى أوروبا ما يسمى بالعلمانية المسيحية تستهدف الاهتمام بعالمنا كالاهتمام بالعالم الآخر ، والبروتستانت بهذا المعنى ، جميعا علمانيون مسيحيون .

ميلاد حنا : لا

سعيد العشماوى : العلمانية فى حقيقتها لا تفصل بين الدولة والدين ، فهذا فهم خاطئ وشائع ، إنها فى نشأتها الأوروبية تمنع رجال الدين من ممارسة الحكم . كانت السلطتان تختلطان فى الشخص المختار للحكم ، فهو قسيس أصلا ، من يخالفه إنما يخالف الكنيسة والدين والله . الأوروبيون بعد مذابح وعصور مظلمة قالوا " لا " ، لا يحكم أحد بسيفين ولا يجمع بين مملكتين ، ولا يحق لرجل الدين

أن يحكم الدنيا ، وهكذا منع رجال الدين من الامساك بزمام السلطة على الأرض .

ولكن اعتقادى الشخصى هو أن أوروبا وأمريكا كلها مؤسسة على المسيحية . وانت لاتستطيع أن تفصل بين الدولة والدين ، فالاجازات الأسبوعية والأعياد تنتمى إلى المسيحية ، وعدم تعدد الزوجات فكرة مسيحية ، ومنع الطلاق أو التشدد بشأنه مبدأ مسيحى ، ومنع الربا ايضا . وقد زرت الهند والصين واليابان فى الشرق الأقصى ، وأيضا لا حظت الحضور الدينى للبوذية فى الدولة . انت لاتستطيع أن تفصل حقا بين الدين والدولة إلا فى الدول الماركسية . الدولة لاتنفصل عن قيم الجماعة أو قيم الأغلبية الممثلة فى الدين . ولكن الذى حدث فى الغرب هو أن المسيحية ذاتها لا تتضمن أصلا تشريعات كثيرة فأضحت فى ظل العلمانية مجموعة من القيم الشائعة .

ـ : هل توافقنى على توصيف الحضارة الغربية بأنها ، فى جانب منها ، هى حضارة مسيحية ، وليست الدولة ، فالقيم تختلف عن القانون . إن القانون لايمنع الطلاق فى أوروبا ، والقانون لايمنع الربا ويسميه فائدة . ولكن القيم العامة فى المجتمعات العربية " قد " تستنكر تعدد الزوجات على الصعيد التشريعى ، أما الواقع الاجتماعى فشئ آخر . ومارأيك فى أن الدول الاشتراكية هى التى تمنع الربا قانونا ؟

سعيد العشماوى : كنت مدعوا فى السويد ، فى أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٥ ، ولاحظت أن المجتمع لايهتم كثيرا بالدين . وكنت أتناول الغداء مع وزير العدل ومساعديه وقاضية مـن المحكمة العليا ، وقد سردت له ملاحظتى ووافقنى عليها ، فسألته : إذن ماهو الأساس الاخلاقى للقانون الجنائى أو للعقوبات ؟ فكرة التجريم مثلا ، على أى أساس تقوم ؟ وقد صدم الرجل بالسؤال فهو سياسى وليس مفكرا ، إلا أن أحد مساعديه وهو شاب كان والده استاذ قانون جنائى راح يناقش زملاءه ويناقشنى ثم قالوا لى حرفيا : يقوم القانون الجنائى أخلاقيا على المثل اللوثرى ، أى البروتستانتية ، أى الدين فى النهاية .

ـ : هل نستطيع القول بأن المسيحية فى الغرب (سواء فى ذلك الدولة أو المجتمع) هى معيار أخلاقى أو قيمة اخلاقية ؟

سعيد العشماوى : بالضبط ، تماما ، هى كذلك .

ـ : وهى بذلك تختلف عن الإسلام .

سعيد العشماوى : أهم إنجاز للإسلام فى هذه النقطة أنه حرص منذ البداية على عدم وجود رجال دين . وقد حدث تنكر لهذا الانجاز بعد ٢٨ سنة من وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . ليس فى الإسلام أصلا رجال دين ، فكيف يحكم من لا وجود له ؟ كان النبى عليه السلام فى مكة يسلك سلوكا دينيا صرفا . وفى المدينة طلب إليه أن يسوس الجماعة ، فكلمة الأمة لا تعنى حينذاك ما يفهم الآن من كلمة NATION ، وإنما تعنى الجماعة ، إن ابراهيم كان أمة ، أى أنه كان جماعة . وعندما طلبت الجماعة حلولا أو أحكاما قدم القرآن أحكاما يدخل أغلبها فى باب الأحوال الشخصية . يتكون القرآن من ستة آلاف آية . والآيات التشريعية مائتان ، والآيات النافذة فعلا ثمانون ، وأغلبها فى الأحوال الشخصية . وتوجد أربع عقوبات فقط ، وحكم واحد فى القانون المدنى هو : " أحل الله البيع وحرم الربا " دون أن يبين القرآن ما هو البيع وما هو الربا . وقد حدده شخص يدعى عبادة بن الصامت روى حديثا للنبى عليه السلام ، وهو حديث لم يعرف به أبو بكر ولا عمر ، وقد انبنى عليه الفكر الإسلامى حول الربا والفائدة . كان الرسول حين يسأل أحيانا عن شأن ما يجيب بلا ، فهذا شأن دنيوى . ومن يعلم بماذا كان يجيب عن الكثير من هذه الشئون لو أن أحدا سأله فيها ، خاصة وأن شئون الدنيا تتغير من عصر إلى آخر ؟ ومن بيئة إلى أخرى ، الأرجح أنه عليه الصلاة والسلام كان سيجيب : " انتم أعلم بشؤون دنياكم " ، إذ قال : " قد يختصم إثنان منكم لى فيكون أحدكم ألحن من أخيه فأقضى له بعض حقه فإذا أخذه فقد أخذ قطعة منى " ، أى أنه عليه السلام لم يكن يرى حكمه معصوما وأنه قد يتأثر بلحن أحد الخصوم فيحكم خطأ .

أنور كامل : وحادثة النخل التى قال فيها : " أنتم أعلم بشئون دنياكم " ؟

سعيد العشماوى : نعم فقد قال لهم " لاتؤبروا النخل " ففسد ، وعادوا إليه يسألونه كيف أنهم نفذوا ما قال ولكن النخل فسد ، فأجابهم : " أنتم أعلم بشئون دنياكم " ، وهكذا وهكذا ... ولولا فساد النخل لأصبحت سُنّة ، ثم إن الرسول عليه السلام حين كان فى موقعة بدر جاءه شخص ربما كان حباب بن المنذر وقال له : يارسول الله أهو منزل أنزله الله أم هو الحرب والرأى والمكيدة ؟ فقال له الرسول : بل هو الحرب والرأى والمكيدة ، حينئذ قال ابن المنذر : إذن ليس الموقع الذى أنت فيه الآن بموقع لأنه مكشوف وبعيد عن الماء التى سيأتى الاعداء ليأخذوها . ولو لم يسأله ابن المنذر لظن البعض أنه الوحى وأقاموا على أساس الموقع الخاطئ مقولات يضفون عليها هالات من التقديس ، فماذا مرة أخرى لو أن الرسول سئل العديد من الأسئلة الأخرى وأجاب عنها إجابة البشر ، لا عن وحى ؟

هكذا حرص الإسلام على أن يكون الحاكم مدنيا . كان النبى وحده عليه السلام هو الذى سلك سلوك

الدين وسلك سلوك الدنيا . بعده ، الحكومة هى حكومة الناس . ليس من معصوم على الاطلاق . وفى الجاهلية كانوا يعبدون الله ولكنهم يتخذون الاصنام زلفى ، شفاعة ، وكانوا ينسبون كل شئ إلى الله . وقد حدث أن عثمان بن عفان استخدم أثناء الحصار تعبير " أنا خليفة الله " بمعنى الانتساب المجازى ، فكل شئ لله . وكلمة " خليفة " لها معنيان : من يخلف فى الزمن ، ومن يخلف خلافة قانونية . عندما وُلِّىَ أبو بكر سُمى خليفة رسول الله ، ولكنه قال : " أنا خالف النبى ولست خليفته " أى أنه خلفه فى الزمن ، فلما جاء عمر سُمى " خليفة خليفة رسول الله " ، أى أنه خلف أبو بكر ولم يخلف النبى ، ولكن عمر كان بعيد النظر وخشى من تكرار كلمة خليفة فاكتفى بتعبير " أمير المؤمنين " . عندما ناداه أحدهم : " ياخليفة الله " قال له : " إنما خليفة الله داود " ففى القرآن آية تقول : " ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض " ، قال الرجل : " إذن ياخليفة رسول الله " فرده عمر قائلا : " إنما أبو بكر هو خليفة رسول الله " . عاد الرجل يسأله " إذن من تكون ؟ " فأجابه : " أنا خليفة خليفة رسول الله وأمير المؤمنين " . هذه حال كلمة " خليفة " من جهة وتعبير " خليفة الله " من جهة أخرى ، مما أتاح الفرصة لاستغلال الكلمات استغلالا سيئا اعتبارا من الآمويين ... فعثمان بن عفان نفسه لم تكن المسألة بالنسبة له واضحة ، وكل ما فى الأمر أن خبرا جاءه من الله وهو حريص على الاحتفاظ به فقال ما اشتهر عنه : " كيف أخلع قميصا ألبسنيه الله " أى الخلافة . ولكن بدءا من معاوية بن أبى سفيان اختلف الأمر إذ قال بوضوح " أنا خليفة الله " ، ومنذ تلك اللحظة بدأت فكرة " الحق الإلهى " تدخل فى الإسلام تحت عباءة التسمية " خليفة الله " ، وبدأت السلطة الدينية . ولكن السلطة فى الإسلام هى سلطة مدنية .

ـ : ما العلاقة إذن بين المفهوم الإسلامى للسلطة وما هو متحقق فعليا فى بلد كمصر ؟

سعيد العشماوى : أحب أن أوكد على نقطة هامة ، وهى إن الإسلام اقتصد كثيرا فى الأحكام القانونية ، فهناك كما قلت أربع عقوبات فقط لها شروط من الصعب جدا عمليا تطبيقها . القانون فى الإسلام ـ أكرر ـ قليل ، ولكن الكثير هو الفقه . وللأسف فهناك خلط بين الشريعة والفقه ، حتى أصبح لدينا ما يشبه الترادف فى أوساط الرأى العام بين الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى وكأنهما أحيانا شئ واحد . والفرق خطير ، لأن الشرع فى كتاب الله ، أما الفقه فمن عمل البشر . وأول من أشاع هذا الخلط وأساء استخدامه هم الخلفاء الذين حولوا الخلافة إلى سلطة دينية ، فهى خلافة الله ، وحولوا الفقه إلى شريعة مقدسة باعتباره قانون الله . وظلت هذه التفسيرات سارية المفعول فى عصور الانحطاط حتى ترسخت فى مصر كغيرها من البلاد الإسلامية . ولما عرفت بلادنا النهضة وعاد المبعوثون من الخارج يتكلمون عن العلمانية ، لم يحدث قط أن انفصل الدين عن الدولة فى مصر ، ولاحتى فى دستور

١٩٢٣ ، وإنما وقع " فصل بين رجال الدين والحكم " . وبما أنه ليس فى الإسلام رجال دين ، فلم يكن ذلك فصلا بين الإسلام والدولة . وإذا قيل بل هناك " علماء دين " سأقول كلا ، بل هناك عالم فقه وعالم للحديث وعالم للتفسير وعالم للغة . والعالم فى أى من هذه الفروع لا يعتبر عالما فى الدين . الإسلام يخلو من " علم الدين " أو مايسمى فى الانجليزية Theology أى اللاهوت أو النظرية اللاهوتية أو النظام اللاهوتى ، ليس عندنا شئ من هذا القبيل .

التطبيق إذن مدنى وليس دينيا ، فرأى الفقيه مدنى وأحكام القاضى مدنية ، حتى عقد الزواج الذى يستند إلى القرآن هو مدنى على خلاف الوضع فى الكنيسة حيث أن الكاهن هو الذى يعقد العقد .

ـ : وهنا نقطة تضاف إلى مسألة الدين والدولة فى أوروبا حيث أن عقد الزواج مدنى مائة فى المائة ، والاحتفال الكنسى أمر شكلى واختيارى .

أنور كامل : أوافق على أن العلمانية لا تفصل الدين بل رجال الدين عن الدولة ، ولكن النص على دين الدولة فى الدستور كيف نقيّمه ؟

سعيد العشماوى : عند وضع الدستور عام ١٩٢٣ كانت الخلافة العثمانية قد بدأت تتزعزع ، والذى فكر فى وراثتها كان الخديو عباس حلمى الثانى . وحصل فعلا أن الانجليز وعدوه بضم سوريا إلى حكمه ، وسقطت خلافة تركيا عام ١٩٢٤ فكان البيت المالك طامحا فى الأرث . ولذلك كان حريصا على تثبيت النص على دين الدولة الرسمى الإسلام فى الدستور ، وحريصـــا (من الملك فؤاد إلى فاروق) على خطب ود الإخوان المسلمين . وهذا هو سر غضب فؤاد من كتاب الشيخ على عبد الرازق " الإسلام وأصول الحكم " ، وفيه يفند فكرة الخلافة . ولكن القانون المدنى المصرى أسهم هو الآخر فى هذا الخلط بين الفقه والشريعة فيقول بامكانية اللجوء إلى العرف إذا لم تف مواد القانون بالمطلوب ، فإذا لم يجد فى العرف ما يريد ، يلجأ إلى مبادئ الشريعة الإسلامية . ولكن القانون المدنى نفسه يقرر فى الأعمال التحضيرية أن المقصود هو مبادئ الفقه الإسلامى . والدكتور عبد الرازق السنهورى استخدم تعبير مبادئ الشريعة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحى وليس بالمعنى الأصلى . وفى ديسمبر ١٩٧١ جاء النص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع . منذ هذه اللحظة بدأت الدولة المصرية تمضى فى اتجاه دينى فعلا . وسياسيا بدأ تشجيع التيارات والتنظيمات الدينية . ولو جرى فى هذا الوقت نوع من التنوير لاختلفت الأمور .

أنور كامل : على أية حال ، فالقول أن " مبادئ " الشريعة مصدر رئيسى للتشريع يعنى أولا

الاستهداء العام جدا بهذه المبادئ وليس التطبيق التفصيلى . ويعني ثانيا أن هذه المبادئ العامة ليست أكثر من مصدر بين مصادر ، أى أنها ليست المصدر الوحيد .

ميلاد حنا : منذ البداية أحب أن أقول إننى مختلف جذريا مع الكثير مما قيل حتى الآن . الإنسان ، حضاريا ، ليس ظاهرة ثابتة جامدة ، بل هو كائن حى متحرك ومتفاعل مع ثقافات وحضارات وانتماءات مختلفة . ومصر فى هذه النقطة لها خصوصيتها ، فروافد الانتماء المصرى متعددة ومتباينة وقوية . مصر فرعونية ، مصر عرفت اليونان والرومان ، مصر مسيحية لفترة سبعة قرون بعد الميلاد ، ومصر إسلامية أربعة عشر قرنا . التركيبة النفسية الإنسانية للحضارة ، علمانية أو دينية ، هى تراكم لحضارات مختلفة . والإنسان المصرى فى هذه الانتماءات المختلفة له بُعد عالمى هو البعد أو الانتماء الإنسانى . والحقيقة أننا ننسى ـ ونحن فى نهايات القرن العشرين ـ أن القوميات أو الوطنيات لم تعد حدودا مغلقة . ولذلك فالمعزوفة السيمفونية الحضارية هى ايجاد نغمة توافقية بين هذه الانتماءات المختلفة . أى إننى لا أتصور إنسانا مصريا يدعى إنه فرعونى فقط أو مسيحى فقط أو مسلم فقط ، لأنه حينئذ أحادى الانتماء بعيد عن جوهر العصر الجديد الذى لايسمح بهذه الاحادية ، وهى ذاتها لاتصلح له . لو جاءنى شخص علمانى وقال لى إنه يحيا للفكرة العلمانية وحدها ولا شأن له بالفكر الدينى ، سأقول له الكلام نفسه الذى أردده للشخص الذى يدعو للعالمية مثلا على حساب القومية أو الوطنية . كلها دعوات للانقراض الحضارى . أما التوافق الحضارى فهو يتطلب ـ من أجل حياة إيجابية فى العصر الجديد ـ التلاؤم بين الانتماءات كلها . أنا شخصيا أنتمى إلى مصر الفرعونية ومصر المسيحية ومصر الإسلامية ومصر العربية الحديثة وإلى البحر المتوسط والعالم الثالث وعناصر التقدم فى الإنسانية المعاصرة . أنا ميلاد حنا وطنى مصرى وقومى عربى ، ولكنى قبطى أيضا لا من منطلق دينى وإنما من منطلق الانتماء إلى الروافد الحقيقية والمكونات الأصيلة لوجودى الإنسانى .

" المثقف العلمانى والسلطة " هو عنوان ندوتنا ، ولذلك أقول إن أحادية الانتماء الدينى لدى البعض فى الشرق الأوسط هى التى أبرزت الدعوة العلمانية . ومن أجل الوضوح أقول إن نشأة اسرائيل وبقاءها على أساس دينى (ولا أقول لأسباب دينية) وتأسيسها لمجتمع يهودى قائم على ما يسمونه " القومية اليهودية " أدى ذلك ، كرد فعل طبيعى ، إلى دعم الدعوة إلى " قومية إسلامية " على أنقاض القومية العربية ، واستئناف الصراع مع اسرائيل على أساس دينى لعل وعسى .

إننا فى مصر نبدو كما لو أننا على وشك السقوط فى هذا الفخ ، وبالتالى انقسمت الأفكار بين المصريين : إما أن نعيش فى تناغم لايستبعد الإسلام عن الجميع بمن فيهم الأقباط ، فأنا كقبطى أشعر

فى داخلى بوجود للحضارة العربية الإسلامية ، هذا فى دمى وفى حياتى ، وكذلك الأمر بالنسبة للمصرى المسلم الذى يعرف " الاربعين " ومقامات الأولياء والقديسين والجنازات و " شم النسيم " ... وإما أننا سنفرض على أنفسنا نمط حياة الدول الأحادية الانتماء ، وهى بالضرورة دول متعصبة لأنها لا تجد لنفسها غير جذر واحد . وإذا كان الأمر مبررا لأمثال هذه الدول التى لا تمد بصرها خارج الانتماء العرقى أو الدينى الواحد ، فما هو المبرر لمجتمع غنى بالانتماءات الحضارية العظيمة كالمجتمع المصرى ؟ العكس هو الصحيح ، فقد كادت مصر أن تقدم نموذجا نهضويا نادرا على مدى المائة والخمسين عاما الأخيرة ، نموذجا قائدا بحق ، ولكن النهضة أجهضت .

ـ : للنهضة علاقة بمسألة العلمانية التى لم تجد نفسها حينذاك فى مواجهة مع السلفية . وإنما كانت سلفية الإمام محمد عبده قادرة على استيعاب العلمانية بالمعنى الذى أشار إليه المستشار سعيد العشماوى ، أى رفض السلطة الدينية . كانت العلمانية والسلفية متجاورتين معا فى إطار أعم وأشمل هو الليبرالية ... فالمثقف العلمانى والسلفى بمعايير ذلك العصر هو المثقف الليبرالى . والليبرالية فى صميمها نظام اقتصادى ـ اجتماعى ـ سياسى . ولم تستطع التفاعلات الاجتماعية المعقدة أن تثمر قواما متماسكا لطبقات وسطى قادرة على تأسيس هذا النظام وتثبيته ، فسقط عدة مرات وسقطت معه معادلة النهضة الليبرالية بما تشتمل عليه من سلفية وعلمانية .

سقوط الليبرالية فى مصر لا يعنى التسليم بهزيمة محمد على وأحمد عرابى وجمال عبد الناصر ، الهزيمة شئ والسقوط شئ آخر . الهزيمة كانت لنهضة قائمة فى العهود الثلاثة ، والفترات الممتدة بين كل منهم والآخر هى السقوط . وهذا يعنى أن بذور السقوط كانت موجودة فى البنية النهضوية ذاتها ، كما يعنى أن النهضة كانت الاستثناء والسقوط هو القاعدة لأن فتراته أطول وأرسخ وأعمق .
النهضة أجهضت ، يقول ميلاد حنا ، فمتى وكيف ؟

ميلاد حنا : وقع ذلك مرتين ، الأولى عام ١٩٥٢ والأخرى عام ١٩٦٧ ... ففى التاريخ الأول أجهضت النهضة بسبب إلغاء الصراع الديموقراطى والحوار . أصبح لدينا مشروع قومى فاقدا أهم عناصره ، الحوار . وحين بزغ التيار القومى العربى فى مصر كمشروع عملى لا كتيار سياسى فقط ، حورب محليا وعربيا ودوليا ، حورب من الاقطاع القديم ومن دول عربية ترفض أن تقوم مصر بهذا الدور ، وحورب من اسرائيل وأمريكا لأنه تيار يغير من الاستراتيجية العالمية . ووقعت هزيمة ١٩٦٧ نتيجة هذه الحروب مجتمعة . وكان بانتظارنا المستنقع ، أو الفخ المنصوب لنا ، وهو استبدال القومية العربية بالأحادية الدينية . وهى الأحادية التى تتناقض مع التاريخ المصرى والحضارة وتستدرجنا إلى

نفق مظلم .

ـ : أى أن التعددية عنصر ملازم لمفهوم المثقف العلمانى كما تراه ، فما هو مفهوم السلطة عند هذا المثقف ؟

ميلاد حنا : السلطة فى مصر أساسا هى سلطة فرعونية ، وهى قابضة على المثقف العلمانى ، حتى المتعدد الانتماءات . أتكلم هنا عن السياق التاريخى الذى جعل منها سلطة عسكرية أحادية النظرة فهى أميل لأن تكون أحادية الانتماء . لذلك يصبح ممكنا لأية أحادية أخرى أن تنمو وأن تتحدى كالأحادية الدينية مثلا . ولكن التعددية بدلالاتها الأعمق من المظاهر تخلق حوارا يساهم فى انقاذ مصر ، وإذا تم انقاذ مصر فلن تسقط المنطقة فى المستنقع .

ـ : من الدولة الحديثة التى أسسها محمد على إلى الآن ، هل كانت مصر دولة علمانية أو دولة دينية ؟

ميلاد حنا : مصر لم تعرف الدولة العلمانية النقية أبدا ، مصر كانت دائما دولة متدينة ، أى أن الدين يؤثر ولكنه ليس قائدا . عبر تاريخها الطويل لم تكن مصر دولة دينية ، غير أن الحاكم كان يستند على جسر بين الأزهر والكنيسة والشعب ، باستثناء فترة محمد على وحكومات الوفد من ١٩١٩ إلى ١٩٥٢ . الانتماءات المتعددة لمصر هى المنقذ لمصر . وعندما قرر العرب عزلها فى مؤتمر بغداد سنة ١٩٧٨ لم تعزل مصر ، فقد دخلت افريقيا من الجنوب وأوروبا من البحر المتوسط ثم التقت بالعرب فى المؤتمر الإسلامى ، هذه هى التعددية .

ـ : أنت قلت إن بنية الدولة المصرية عنصر فرعونى أسميته بالأحادية العسكرية ، ولكن الفرعونية فى الحقيقة دين ودولة ، ملك وكهنوت ، أليس كذلك ؟

ميلاد حنا : لمصر فهم دينى خاص ، فالدين فى مصر هو أحد محركات الإنسان للإنتاج (فى الزراعة والارتباط بالأرض) . ثم إن الدين فى مصر مرتبط فعلا بالسلطة . والدين فى مصر يدعو إلى التآلف . هذا هو الفهم المصرى عموما للدين . الكنيسة القبطية الارثوذكسية لم تكن قط كنيسة حاكمة خلال عشرين قرنا ، الفاتيكان حكم فى أوروبا ، حكم الملوك والنبلاء والأمراء . فى مصر كانت الكنيسة دائما فى صف المعارضة الوطنية ، والأدق أنها كانت فى صف مصالح الأغلبية من الشعب ، والأزهر أيضا . إنها ظاهرة تستحق التأمل ، فقد اكتشفت مصر من خلال الممارسة الدينية المساحة المشتركة بين الدينين الكبيرين . المسلمون يستخرجون من القرآن والسنة ما يعزز أمن قبط مصر ،

والمسيحيون من جانبهم لم يكفروا مسلمى مصر ، بل امتزج الفنان القبطى والإسلامى فى كثير من الأعمال الفنية الباهرة ، إنها صياغة مصرية للتعددية .

ـ : ترى هل ثمة فارق بين تدين الدولة وتدين المجتمع ، أم أن الدولة هى ـ سلبا وإيجابا ـ جزء لا ينفصل عن النسيج الاجتماعى الشامل ، أم أن ثمة تمايزا بين الاثنين ؟ وهل الدولة الدينية هى دولة المجتمع الدينى أو المتدين ، أم أن ثمة انفصالا بين الحكم والناس ؟

فرج فوده : فى البداية لى عدة ملاحظات اعتراضية على بعض ماقيل . الملاحظة الأولى خاصة بما جاء فى الدستور حول الشريعة ، فالنص يقول " مبادئ " الشريعة ، وهى صيغة لا تلزمنا بشئ محدد ، حيث لاخلاف على المبادئ العامة كالعدالة والحرية وما إلى ذلك . ولكن الخلط الشائع يحذف كلمة " مبادئ " من النص . وهو خلط متعمد لاعلاقة له بالدستور المصرى الراهن . ثم هناك النص القائل بأن دين الدولة الرسمى الإسلام ، وهو نص شكلى باعتبار أن الدولة كائن معنوى لايتدين ، لأن التدين ظاهرة تخص الأشخاص الطبيعيين . وبعيدا عن الاختلافات الاكاديمية حول المصطلحات ، فإن الحوار الدائر الآن فى المجتمع المصرى هو بين فريق يقول بالدستور والقانون ، وفريق يقول بالقرآن والسنة ، كأساس للنظام الاجتماعى والحكم . والقائلون بالدولة الدينية يضيفون أفعال الخلفاء الراشدين . وليست أعتقد أن هناك من المسلمين من يرتضى سيرة عثمان بن عفان كحاكم رفض حكمه كبار الصحابة من معاصريه ، لدرجة قتله ، ورفض دفنه فى مقابر المسلمين ، ثم دفن دون الصلاة عليه إلى آخر هذه الوقائع المحزنة .

العلمانية هى فصل الدين عن الدولة بشكل كامل أو بشكل جزئى بحيث تظل مساحة الفصل أكبر كثيرا من مساحة الوصل . ولا أعتقد أن هناك مفهوما واحدا فى تطبيق العلمانية ، فالعلمانية فى بريطانيا مختلفة عنها فى فرنسا ، وكلتاهما مختلفتان عن العلمانية فى البلاد الأخرى التى تأخذ بها . وهذا شأن الديموقراطية التى تختلف من بلد إلى آخر . فى انجلترا الملك هو رأس الدولة ورأس الكنيسة معا ، ولكنه لايملك الحكم . فرنسا تفصل الدين عن الدولة فصلا تاما ، وهكذا . وفى مصر أعتقد باستحالة الفصل المطلق بين الدين والدولة ، وهناك مساحة مقبولة من المصريين من الوصل بين الدين والدولة ، ولكنها مساحة خارج الحكم كالأعياد الدينية وإشراف الدولة على الأزهر وقوانين الأحوال الشخصية ، كلها مقبولة حتى من الأقباط .

تنشأ الحساسية عندما يتصل الأمر بالسياسة والحكم ، وهنا أجدنى أقف باصرار وشدة ضد أى قدر

من الوصل بين الدين والدولة . وأصدر فى هذا عن تصور سياسى يرى أن مصر كانت وستظل فى تاريخها الحديث دولة متدينة متوحدة . وهو مفهوم حضارى ، فالدولة الدينية مرحلة تجاوزتها الحضارة الحديثة . وأصدر فى هذا أيضا عن تصور دينى لإننى أرى عكس الكثيرين أن الإسلام ديـن وليس دولة . ومن ايجابيات الإسلام أنه يخلو من نظرية سياسية محددة أو متكاملة لأن القرآن لكل العصور ، ومن ثم فالنظرية لو وجدت لحددته بعصر ولا صطدمت ببقية العصور ، وهذا مرفوض فى دين مستمر . ودليلى هو أن المتشدقين بالإسلام السياسى لم يقدموا أى برنامج سياسى للحكم لأسباب فقهية ، ذلك أنك تصطدم فى كل جزئية بعائق فقهى . إذا تكلمت عن اختيار الحاكم سوف تبدأ بحديث أن الإمامة من قريش ، ولكن الرسول نفسه قال أيضا : " يُولىَّ الأصلح حتى ولو كان عبدا حبشيا كـأن رأسه زبيبة " . وقال عمر : " لو كان سالم مولى أبى حنيفة حيا لوليته " ، وكان سالم من الموالى . وإذا انتقلت إلى أسلوب تولية الحاكم سوف تواجه بأن الأساليب اختلفت من أبى بكر إلى عمر إلى عثمان إلى على إلى معاوية إلى يزيد ، ستة أساليب مختلفة ، فإذا أخذت بأسلوب عليك أن تبين لماذا لم تأخذ بالأسلوب الآخر . ولايجوز القول بأنها كانت مرونة ، لأن كل أسلوب كان محل نقد فى عصره . ومسألة الشورى هل هى ملزمة أم غير ملزمة ، موضع خلاف فقهى إلى الآن ، ولكل فريق أسانيده ، وكلها عوائق فقهية تجعل من الإسلام فى النهاية دينا وليس دولة .

خلال التطبيقات الإسلامية على مدى التاريخ الإسلامى كله ، بدءا من الحكم الأموى إلى نهاية الحكم العثمانى شهدنا استبدادا يفوق استبداد العصور الوسطى المظلمة فى أوروبا ، فإذا كان الاستبداد الأوروبى هو حجة العلمانية الأوروبية ، فان استبدادنا أولى بهذه الحجة ، وهو استبداد كان يتستر بشعارات الدين . ودليلى هو القائلون بأن الإسلام دين ودولة ، ولايجدون حجة فى غير عهد العمرين ، وهذا العهد يتكون من عشر سنوات ونصف السنة لعمر بن الخطاب ، وسنتين ونصف السنة لعمر بن عبد العزيز وأضيف للمبتدى العباسى ثمانية شهور ، فالمسألة كلها أربعة عشر عاما خلال أربعة عشر قرنا ، أى بنسبة واحد فى المائة . إنه تجاهل وتجهيل متعمد بهذا التاريخ ، نتيجة مصالح هى فى الحقيقة مصالح دنيوية ، أقصد مصالح المستبدين والذين يتجاهلون استبدادهم ويعملون ليل نهار على تجهيل الناس به .

وللأسف ، فقد حدثت لمجتمعنا ردة حضارية بكل المقاييس ، وهى ردة يقودها طامعون فى الحكم ، وعجز عن اللحاق بالحضارة الحديثة ، يترتب عليه الارتماء فى أحضان تاريخ مجهل أو مجهول ، بالإضافة إلى جهل بالإسلام وبالشريعة ذاتها . وأدعى أن التاريخ ليس فى صالح هؤلاء ، ولا نصوص الإسلام القطعية فى صالح دعواتهم ، ولا النظم المعاصرة التى تحاول تطبيق هذه الدعوة فى صالحهم ،

لأنها تقدم نموذجا عمليا للاستبداد فى عصر انشغلت فيه الدنيا بحقوق الإنسان .

ـ : ربما كان الأفضل الاستشهاد بنماذج متحققة .

فرج فوده : هناك النميرى وإيران ، ولكنى سأركز على النميرى لأنه تجربة سُنِّية وقادرة لأسباب جغرافية على التأثير فى مصر . ولعلنى لا أتجاوز إذا قلت إن المقصود مباشرة كان مصر . أى إننى لا استبعد أن قوى خارجية كانت تتوسل بالسودان مدخلا إلى مصر ، لتحدث " العدوى " خاصة إذا ربطنا بين ماجرى فى السودان من ناحية ، والتأييد الذى ناله النميرى ، لا من أصحاب الدعوة الدينية ، فى بلاده فقط ، بل من علماء وكتاب مصريين يشغلون إلى الآن حيزا فى الإعلام لايستهان به ، ومن هؤلاء المشايخ الشعراوى والغزالى والتلمسانى وصلاح ابو اسماعيل والشيخ كشك ، وغيرهم ممن وثقت أقوالهم فى كتاب لى .

أنور كامل : ماذا تقصد بالقوى الخارجية التى تستهدف مصر ؟

فرج فوده : إبحث دائما عن المستفيد ، وأنا أقول إن المستفيد من الاستيلاء على الحكم فى مصر باسم الدين وانتقال هذا الحكم المستبد تحت راية الإسلام إلى بلاد أخرى فى المنطقة هو من يتصورون ويصورون أن الحكم الدينى هو خط دفاعى لمواجهة الشيوعية . والمستفيد إذن هو من يروج الآن لنوع من الرأسمالية تحت حماية دينية ، وهو نوع طفيلى غير منتج برؤوس أموال مستوردة .

والمستقرئ للتاريخ على مدى الأربعة عشر قرنا سوف يفاجأ بأن فكرة التسامح الدينى الواردة فى الأديان لم ترد اطلاقا فى الدول الدينية . وهى ظاهرة عامة لاتخص الإسلام وحده ، فقد عرفت أوروبا المسيحية محاكم التفتيش ، ومصر عرفت فى عهد المتوكل العباسى والحاكم بأمر الله والظاهر بيبرس والمأمون اضطهادا مروعا . التاريخ فى الواقع يقيم الحجة على فساد الدعاوى ، ولكن أحدا لايتكلم عن التاريخ كأنه محصور فى بضع سنوات قليلة من صدر الإسلام .

أقول إنه إذا سقطت مصر فى إطار الحكم الدينى دون وجود نظرية سياسية (وهى غير موجودة) فإن ذلك من شأنه عودة مصر والمنطقة كلها مئات من السنين إلى الخلف .

السلطة من وجهة نظرى هى الأمينة على الدستور والقانون ، وبقدر ما تحافظ على الدستور وتحمى

القانون تريح طاعتى واحترامى ، إنما إذا كانت تتنازل عن دورها هذا ، فإن مصيرنا جميعا يصبح على المحك . قطاعات واسعة من الإعلام الآن تناصر الداعين إلى الدولة الدينية ، ولاتكف عن تهديد الوحدة الوطنية . إننى أرفض حوار الدولة مع المتطرفين على أساس دينى ، وإنما الفيصل هو الدستور والقانون ، وإلا فالدولة تتراجع إلى مواقع خصومها . هل يصدق أحدكم أن قاضيا مصريا حكم فى عدة قضايا بمقتضى فهمه القاصر للشريعة ، وأصدر حوالى مائة حكم ، ولم يجد من يردعه ، وكأنه فى دولة أخرى ؟ لقد تحدى هيبة الدولة ، كالتلاميذ وآباء التلاميذ الذين قاموا بالغش الجماعى بتشجيع وحماية أولياء أمورهم .

ـ : هناك اشكاليتان مطروحتان أمامنا : إشكالية النهضة التى اقترنت بأحد مفاهيم العلمانية ، ونشأة اسرائيل فى المنطقة كدولة على أساس دينى ، مما أسهم فى بلورة رد فعل إسلامى . مفهوم المثقف للسلطة لاينطلق من فراغ ، بل من تاريخ موصول الحلقات من النهضة والسقوط إذا كانت النهضة قد أجهضت كما قيل ، فما هو البديل للسقوط ؟

توفيق حنا : المثقف الحقيقى فى يقينى هو مثقف علمانى ، فالإمام محمد عبده كان مثقفا سلفيا لكنه علمانى ، أما السلفية الأخرى المضادة للثقافة فإنها لا تخلق مثقفين . الثقافة تستلزم الحوار ، ودعاة الدولة الدينية لايتحاورون .

وما سأقوله الآن ليس بمنأى عن الاشكاليتين المطروحتين . ولكنى سأختار مدخلا مغايرا هو أن مصر منذ بداية التاريخ المكتوب ، أى حوالى الخمسة آلاف سنة ، ليست فى الذاكرة الجماعية للأمة ، وربما كانت فى اللاوعى الجمعى ، ولكنها ليست فى الذاكرة الحاضرة أو الوعى ، التاريخ المصرى لذلك ممزق ومبعثر ومشتت . ومايسمى بالاحتكاكات الطائفية هو اصطدام الفراغات أو الفجوات أو الثغرات المفتوحة فى هذا التاريخ . ذاكرة التلميذ أو الطالب المصرى مهلهلة ، وشعب بلا ذاكرة معرض لأخطر الغزوات الخارجية التى تهدد وحدته الوطنية . الطفل المصرى يصبح شابا وهو لايعى شيئا عن أكثر من ستة قرون كونت مصر المسيحية ، ينتقل فجأة من الفراعنة أو اليونان والرومان إلى عمرو بن العاص مباشرة . والغريب أو أنه لم يعد غريبا ، إن هذا المنهج بالضبط هو منهج الاستشراق ، وهذه الرؤية هى فى جوهرها الرؤية الغربية لتاريخنا . إننا لا نعرف شيئا عميقا عن مصر القبطية ، وخاصة ما كان يمكن أن نتعلمه من أديرتها وهى أم الرهبنة فى العالم ، وما يمكن أن نتعلمه من شهدائها وهى صاحبة التقويم الذى يبدأ بيوم الشهداء . وهو التقويم الذى يضبط خطوات الفلاح المصرى مسلما كان أم مسيحيا دون أن يدرك علاقته التاريخية بهذا التقويم .

إن مقاومة الغزاة بالأديرة التى حفظت تراث مصر ، وهو جزء من تاريخ النضال الوطنى المصرى ، واستشهاد الألوف من أجل عقيدتهم هو جزء من تاريخ الحرية فى مصر . ولكن هذا كله بعيد عن الوعى المصرى الذى هندسه دنلوب الانجليزى على مقاس المصالح الاستعمارية على هيئة برامج التعليم السارية إلى الآن . ولايعى الشباب المصريون على الأرجح مغزى وطنية الكنيسة المصرية التى رفضت إغراء قاهريها من الرومان حين أعلن قسطنطين أن المسيحية أضحت الدين الرسمى للامبراطورية ، فقد اخترع الأقباط ارثوذكسيتهم على هيئة خلاف لاهوتى بينهم وبين روما وبيزنظة وكأنهم يقولون للمستعمرين ، لكم مسيحيتكم ولنا مسيحيتنا ، لسنا من اتباعكم ، لنا كنيستنا المستقلة ، ذات السيادة . هذه الروح الوطنية هى التى واكبت تاريخ الأقباط إلى اليوم . ولكنها حلقة مفقودة فى الوعى المصرى العام . ولو أنها كانت حاضرة لحاصرت الكثير من المشاعر السلبية فى مسيرة الوحدة الوطنية .

ظاهرة الغش الجماعى تعنى ـ إلى جانب الفساد العام ـ رفضا لاشعوريا لمناهج التعليم التى تجهل أن التاريخ المصرى نهرا كالنيل يتسم بالاستمرارية فتخلق عند المصريين عامة ، وعيا متجانسا دون فجوات ، وفى هذه الحالة لن يكون هناك تعصب .

ـ : أى أنك تتفق فى النهاية مع ميلاد حنا حول ما يدعوه بالتعددية كأساس للسلطة ؟

توفيق حنا : ويصبح الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله ، أما الدولة فللجميع . وقد كان شعار ثورة ١٩١٩ هو أن الدين لله والوطن للجميع ، وهو شعار علمانى بالرغم من أن الأزهر والكنيسة كانا فى مقدمة الصفوف ، أو بفضل تجاور الهلال والصليب على رايات الثورة .

وأنا أوافق تماما على أن وجود اسرائيل هو أحد عناصر " التحريض " على قيام الحكم الدينى المتناقض كليا مع ما أسميه " الوعى التاريخى " ، ويسميه ميلاد حنا (وتشابه الأسماء أو الألقاب مجرد صدفة) بالتعددية .

ـ : هل تقول فصل الدين عن الدولة أم تحرير الدين من الدولة ، فالدين أيضا يعانى من ربطه بالدولة بسبب سوء الاستعمال ...

أنور كامل : طبعا ، هذا صحيح ، ولكنى أفضل " إبعاد رجال الدين عن الحكم " .

فرج فوده : كل مستبد يستطيع أن يؤصل حكمه باستشهادات دينية ، فالقضية ليست الدين وإنما

رؤيتنا نحن للدين ، فالنميرى اختار أو اختيرت له نصوص ووقائع صحيحة من حيث المبدأ ، ولكن سياقها القديم شئ واستخدامها الحديث شئ آخر . عثمان بن عفان طبق حّد الحرابة على أبى ذر الغفارى فنفاه ومات منفيا ، والمأمون وما فعله بابن حنبل ، المنصور وما فعله بأبى حنيفة . وربما استشهد النميرى بأحد هذه الوقائع التاريخية الثابتة فى اقتصاصه من محمود طه . تحل الإشكالية بالقول العظيم لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه إن الإسلام حمّال أوجه . خطورة الدولة الدينية أنك عندما تبدأ فى تأسيسها لا تعرف إلى أين ينتهى بك الأمر ، والأرجح أنه سينتهى بك إلى حيث يريد المستبد الذى سيجد دائما غطاء دينيا لأفعاله . لذلك فإن اقحام الدين على شؤون السياسة والحكم إساءة للدين نفسه ، والوقائع المخزية فى التاريخ تدين أصحابها فقط ، ولكن تسترهم بالدين يسئ إلى الدين .

ـ : البعض يرد عليك بأنه ليس فى الإسلام حكومة دينية ، إن الحكومة الإسلامية تسترشد فقط بالقيم الإسلامية وتطبق الشرع الثابت ، وهى ليست مفوضة من الله سبحانه وتعالى وإنما هى منتخبة أو مختارة من الشعب .

فرج فوده : أرفض هذه المقولة ايضا ، والتى يتذرع بها البعض فى إثبات أن رجال الدين المسلمين لايحكمون الدولة الإسلامية بل الإسلام ، فالقرآن لاينطق بلسان ـ كما قال على بن ابى طالب ـ وإنما الذى ينطق هو المفسّر الذى سيجد مساحة واسعة لاستبداده تحت ستار النص أو الواقعة التاريخية .

أنور كامل : تتعدد الرؤى للنصوص والوقائع تعدد الأشخاص والمصالح . وأود أن اتساءل كيف نشأت التيارات المتعصبة ؟ إننى شخصيا لم أتعلم التعصب فى البيت ولا فى المدرسة ، ما هى مصادر نمو التيارات المتعصبة إذن واستفحالها إلى هذا الحد ؟ ولابد من معرفة هذه المصادر حتى لايدخل حوارنا فى متاهات .

ـ : هناك أسباب رئيسية وأخرى ثانوية ، أسباب استراتيجية وأخرى عابرة ، وفى هذه الندوة سردت بعض الأسباب . توفيق حنا تكلم عن الانقطاع التاريخى فى الوعى الجمعى ، ميلاد حنا تكلم عن اجهاض النهضة الحديثة ونشأة اسرائيل ، وهناك من تكلم عن نظام الحكم الذى كان يطمح فى الخلافة وأصر على اثبات دين الدولة الرسمى (عباس حلمى الثانى ـ فؤاد) أو ارتبط بالمؤسسة الدينية والسلفية الراديكالية (فاروق) أو شجع على تدريب وتنظيم وتمويل السلفيات الجديدة وإضافة " مبادئ الشريعة " إلى الدستور (السادات) وهناك أسباب أخرى .

أنور كامل : لابد من معرفتها بدقة لأن عدم تحديدها يفضى إلى البلبلة .

- : مع ملاحظة أننا نناقش مسألة السلطة . والشائع هو أن التيار السلفى لايقدم برنامجا سياسيا محددا ، وهذا صحيح ، ولكن الصحيح أيضا هو أن ثمة مفهوما أو مفاهيم سلفية للسلطة واضحة ومحددة ، بينما الاتجاه أو الاتجاهات العلمانية لم تبلور مفاهيمها عن السلطة بعيدا عن التعميم . ولذلك كان حوارنا أساسا حول هذه النقطة ، وقد تبين أن هناك عدة مفاهيم علمانية للسلطة كالمفهوم الليبرالى والمفهوم الماركسى وأيضا المفهوم السلفى القائم على الاصلاح الدينى . لننتقل قليلا إلى التفصيل ، كيف تتعامل مثلا الدول الثيوقراطية مع العالم الخارجى فى الاقتصاد والعلاقات الخارجية والمصالح المشتركة مع آخر دولة على الخريطة ؟ ما علاقة الإسلام مثلا بعلاقة إيران مع الولايات المتحدة أو اسرائيل أو غيرهما من الدول ؟

سعيد العشماوى : الصراع فى الشرق الأوسط وبالتالى فى مصر يدور بين القائلين بحكومة دينية (لاوجود لها فى الإسلام) ، وبين القائلين بحكومة علمانية والمقصود هو الحكومة المدنية . وقد قال د. فرج فوده إن القرآن يخلو من نظرية سياسية ، وأضيف أنه ليس فى القرآن أى نص يتعلق بالسياسة . وقد ورد فى القرآن لفظ الشورى مرتين : الأولى " وأمرهم شورى بينهم " وهو صفة لحال الجماعة وليس صفة لنظام الحكم ، والآية الأخرى خاصة بالنبى (ص) فإنها لاتلزمه بالشورى . وكما سبق أن قلت فقد حدث خلط فى العقل الإسلامى بشأن لفظ الخليفة ولفظ الشريعة . اللفظ الأول استخدم استخداما يضفى صبغة دينية ليست من الدين ولكنها حدثت . واللفظ الثانى اتسع ليشتمل على الفقه ، أى تقديس آراء الفقهاء ، وهم بشر ، ولكنهم شجعوا على ذلك بحصرهم الفقه الإسلامى فى نطاق القانون الخاص دون القانون العام ، أو مانسميه بالقانون الدستورى أو تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

وهم إذا تكلموا فى ذلك ، ففى عبارات مختصرة على استحياء ، أقرب إلى التجريد والتنظير بغير تطبيق . وهى عبارات ـ عند التمحيص ـ ترسخ سلطات الخليفة بما يسبغونه عليها من صبغة دينية . وظل هذا الخلط مستمرا حتى وصل إلى مصر فى العصر الحديث . كان هناك نظامان للتعليم فى مصر ، أحدهما مدنى والآخر شبه دينى . وكان هناك ايضا صراع داخل الطبقة المتوسطة أى بين الطبقة الوسطى الدنيا والطبقة الوسطى العليا ، وكان صراعا على السلطة . وعندما فكر محمد على فى أن يرسل البعثات إلى أوروبا فقد أخذ أفرادها من الأزهر ، ولكنهم عادوا بعقلية أخرى ، هى العقلية الحضارية . أما العقلية القديمة التقليدية فاحتمت بالدين ، واعتبرت المبعوثين القادمين من فرنسا " متفرنجين " ، ونشب الصراع بين الفريقين ، وهو فى جوهره صراع بين التقدم والتخلف وبين الحضارة وأعدائها ، داخل الطبقة الوسطى الواحدة . والحضارة أية حضارة ، لاتكون محلية أبدا ، الحضارة دائما عالمية . الحضارة

المصرية القديمة كانت عالمية مركزها مصر ، والحضارة العربية الإسلامية كانت عالمية ومركزها بغداد . والمسلمون المعاصرون لايستوعبون حضارة الإسلام ، بل هم ضدها .. فالإسلام كان بدويا فى المجتمع الذى ظهر فيه ثم أصبح حضاريا فى دمشق وبغداد . فى العصر الحديث تنبه محمد على إلى ضرورة الحضارة العالمية المأخوذة عن الغرب ، وأهميـة تعريبها أو تمصيرها .

ـ : إنها فعلا ظاهرة تستحق الالتفات ، فمن رفاعة الطهطاوى إلى سعد زغلول إلى طه حسين ، كلهم أزهريون أولئك الذين تفاعلوا ـ بالتراث العربى الإسلامى ـ مع الغرب .

سعيد العشماوى : تماما ، وبدأ الصراع بين ماكان يسمى بالتعليم الدينى وماسمى بالتعليم الافرنجى . ثم بدأنا فى توصيف الصراع بأنه بين العلمانية التى يشوه البعض سمعتها بالترويج أنها ترادف الإلحاد ، وليس هذا صحيحا ، وإنما هى تعنى الحكم المدنى الذى يفصل رجال الدين عن الحكم وبين الدعوة البدوية . ولاشك فى أن نشأة اسرائيل من بين عوامل احتدام الصراع ، ولكن الصراع فى الحقيقة موجود قبل اسرائيل بكثير وسيبقى بعدها لأنه صراع حضارى سلطوى . واضطراب المصطلح مقصود ، فكل الألفاظ اختلطت ، كالشريعة والعلمانية والحكم والأمة والخليفة . رفى خضم هذا الاختلاط أصبح هناك " بناء " لابد من مواجهته بالكامل . وللأسف ، فإنه مما ساعد على ضرب التيار الحضارى أو المتحضر ثورة ١٩٥٢ وعن سوء قصد ، ذلك أن ضرب الانتلجنسيا والحوار كان ضربا للحضارة . وايضا كانت الهزيمة فى ١٩٦٧ قضاء مبرما على القومية العربية والوطنية المصرية ، ثم تعالت فكرة القومية الإسلامية التى نودى بها من قبل قيام اسرائيل .

والحقيقة أنه يستحيل الكلام عن نظام سليم للحكم دون انتشار الثقافة ، وإلا يتحول إلـى دكتاتورية . وهناك أمية أبجدية تبلغ ٧٠ فى المائة ، وأمية متعلمين تبلغ ٩٨ فى المائة . إننى أجلس مع قضاة فى الاستراحات وأصدم من كونهم لا يعرفون شيئا خارج نطاق عملهم ، فهم تكنقراط يجيدون عملهم كحرفة . وإذن ، فمحو الأمية الأبجدية وأمية المتعلمين ضرورة قصوى لإقامة النظام السياسى السليم . وفى بلاد العالم الثالث ، ومصر من بينها ، يستطيع التلفزيون وأجهزة الإعلام أن تلعب دورا كبيرا فى التعليم والثقافة ، لأن الكتاب دوره يكاد ينتهى فى بلادنا . وحتى تنتشر الثقافة فى مصر والعالم العربى لاتتكلم معى عن نظام للحكم . أما رؤيتى فهى إن الإسلام ، يحض على الشورى ، وعندما تعم الشورى فى المجتمع حينئذ تولد الدولة الديموقراطية . ولكنها حينئذ ليست نظرية إسلامية . فى العصور الوسطى كان الولاء للدين وليس للأرض ، ولـم تكـن كلمـة " الوطن " قد وجدت ، كان البابا يعين الملوك ، فلما نشأت الطبقة الوسطى على انقاض الاقطاع نشأت ايضا الدولة الحديثة القائمة

على وطن وشعب ، ووقعت المواجهة التاريخية مع الكنيسة . ولم يعد سلوك الحكام دينيا ، أى غير معصوم وغير مقدس ، وهو الأمر الذى يتفق مع الإسلام روحا ونصا ، ولكن التطبيق فى التاريخ كان شيئا آخر .

الدولة الحديثة لاتقوم إذن على أساس دينى ، والشعب هو الذى يقوم باختيار الحكومة التى تحكم بإرادته . وحتى لاننسى ، فإن الدولة الإسلامية التى قامت فى التاريخ المعاصر على أساس دينى هى باكستان سنة ١٩٤٧ وتلتها اسرائيل ، لذلك فالصراع بيننا وبين اسرائيل هو صراع حضارى . اليابان هزمت فلم تولول ، بل اشتغلت بالحضارة حتى نافست أمريكا فى عقر دارها ، ولم تركن إلى الغيبيات . الحكومة العصرية هى حكومة الشعب بمختلف أديانه .

ـ : إذا تركنا الأديان والمذاهب جانبا ، فإنه لا توجد حكومة ينتخبها كل الشعب ، لأن المصالح الاقتصادية والسياسية فى إطار الشعب الواحد متعارضة ، أليس كذلك ؟

سعيد العشماوى : من خلال الأحزاب والحياة السياسية السليمة التى يصعب وجودها فى غيبة الثقافة ، ثقافة المجتمع لا ثقافة النخبة . وأقصد بحكومة كل الشعب أى باختلاف أديانه ومذاهبه لا تفرق بين المواطنين بسبب الجنس أو اللون أو العقيدة ، فالجميع أمام القانون والدستور سواء ، أي أنها الحكومة القائمة على المواطنة ، فأى مصرى يحمل الجنسية المصرية يتساوى مع بقية المواطنين باختلاف طبقاتهم وأديانهم وآرائهم فى الحقوق والواجبات .

ـ : يقول البعض أن هذا كله لا يتعارض مع الإسلام ...

سعيد العشماوى : عظيم ، فليست هناك مشكلة إذن ، مبادئ الفقه الإسلامى ليست مقدسة ، وليس فى الفقه الإسلامى نظرية سياسية ، فإذا كانت القوانين الحالية متفقة مع الفقه الإسلامى فلماذا نغيرها ؟ محكمة النقض أكدت أن القانون المدنى يطابق الفقه الإسلامى ولا داعى لتغييره . العقوبات هناك أربع منها فقط ، فى القرآن الكريم . ومن ثم فالقوانين المدنية يرتضيها أصحاب الأديان جميعا . الأحوال الشخصية المطبقة ، لقانون الأرث ، هو قانون إسلامى ، قانون الزواج والطلاق والحضانة والنفقة هو الفقه الإسلامى . تختلف مسألة الطلاق بالنسبة للمسيحيين فى أن المتصرف فى الموضوع ليس الزوج وإنما المحكمة ، وايضا منع تعدد الزوجات . وما عدا ذلك يطبق الفقه الإسلامى ، ما المشكلة إذن ؟ انها الحقوق السياسية . إذا أردت أن تغير نظام الدولة باسم الإسلام فأنت ترفع هذا الشعار فى الحقيقة

لتضرب المواطنة وتبعث فكرة قديمة من القرون الوسطى التى ميزت بين الناس على أساس الديـــن والمذهب . ومن ثم ، فلن يشغل الوظائف العامة ولن يباشر الحقوق السياسية غير المسلمين . وليس المسلمون جميعا ، لأن " أهل الحل والعقد " هم دائرة ضيقة من المستشارين . أقول ذلك ، لأن الحكم باسم الدين لايهدد المسيحيين وحدهم ، بل هو تهديد حضارى للمواطنين جميعا والمجتمع كله ، يهدد مصر والمنطقة العربية بل والإنسانية بأسرها .

ـ : هل نستطيع أن نصل إلى هذه الدرجة من الاطلاق والتعميم ، إذ كيف يمكن القول أن ما يهدد مصر هو نفسه الذى يهدد العالم ، أليست مبالغة ؟

سعيد العشماوى : أبدا ، لم تعرف المنطقة العربية هذه الدعوة إلى الحكم الدينى إلا انطلاقا من مصر . مصر هى المرجع ، وهى التى نشأ فيها التيار أولا ثم انتشر فى غيرها ، والرموز المصرية من الرجال والمؤلفات هى ذاتها مراجع الحركات المشابهة فى الأقطار العربية الأخرى . وإذن فتهديد العرب هو خطوة حتمية مرتبطة بتهديد مصر . وإذا كان العرب مهددين فإن العالم يتهدد بقدر ارتباطه بالعرب والمسلمين . مصر اشعاع حضارى إذا انطفأ انتهى دور مصر ، أما الشعار القائل " بالإسلام هو الحل " فإن أول من قالها هو الرئيس الأمريكى ريجان . وقد كنت فى الولايات المتحدة عام ١٩٨٤ حين كان يحمل الانجيل قائلا : هذا الكتاب هو الحل ، وإذا بمونديل ـ خصمه فى الانتخابات وابن قس ـ يقـــول له : ياسيادة الرئيس لاتتكلم فى الدين ، بل تكلم فى حدود الدستور والقانون . بعضنا نقل شعار ريجان " المسيحية هى الحل " واستبدل المسيحية بالإسلام . وهو نقل ببغائى ، لأن ريجان والشعب والأمريكى يتمسك بالدستور المدنى والقوانين المدنية ، ولكنها تمثيلية سياسية فاشلة لم تنطل على أى قسيس .

ـ : لميلاد حنا كتاب " نعم اقباط ولكن مصريون " وقد صدر عام ١٩٨٠ وبعد سبـــع سنـوات، أصدر " ذكريات سبتمبرية " . الحقيقة أن هذه الذكريات وقعت بعد عام واحد من صدور الكتاب الأول ، عندما اعتقل المؤلف مع أكثر من ألف مصرى فى سبتمبر (ايلول) ١٩٨١ ، فهل من علاقة بين أسباب صدور الكتاب الأول وصدور الكتاب الثانى ؟

ميلاد حنا : فى بداية القرن لم يكن مفهوم الدولة الحديثة فى مصر قد تبلور نهائيا . كان هناك الخديو يحكم البلاد فى إطار الدولة العثمانية . وكان مصطفى كامل قد بدأ وهو صاحب الشعار " لو لم أكن مصريا لوددت أن أكون مصريا " بدأ يتحول إلى فكرة الجامعة الإسلامية . وانشق الحزب الوطنى

وبدأ مسلسل الانقسام فانعقد المؤتمر القبطى فى أسيوط والمؤتمر الإسلامى فى القاهرة . وفى ١٩١٠ كان قد اغتيل رئيس الوزراء بطرس غالى باشا وتخلفنا من منطلق الصراع حول السلطة وشكلها . وفى بداية سنة ١٩١٩ أدركت الحركة الوطنية المصرية أنه لا حل للمشكلة بغير الوحدة الوطنية .

ولما بدأ سعد زغلول الأزهرى الأصل وتلميذ الإمام محمد عبده ، ومن الحزب الوطنى انضم إليه من الأقباط من كانوا أصلا فى الحزب الوطنى . وبدأ الوفد مسيرته الوطنية التى أدعوها بالمشروع القومى ـ الوطنى المصرى وله شقان : أولهما هو الحصول على الاستقلال ، وذابت من ثم المشاعر الطائفية وتبلور مفهوم المواطنة فى الجامعة الوطنية المصرية . والشق الثانى اقتصادى بدأه طلعت حرب ، وهو بناء اقتصادى برجوازى مصرى فى كافة مناحى النشاط . وذابت مرة أخرى التفرقة الدينية وحلت مكانها المواطنة . وكان للنحاس باشا موقف مشهود عندما رغب الشيخ المراغى الإمام الأكبر للجامع الأزهر فى تتويج فاروق ملكا فى رحاب الأزهر ، حينئذ رفض النحاس وقال أن الملك سيقسم اليمين أمام نواب الشعب تحت قبة البرلمان أمام رئيس الوزراء المنتخب .

هذه هى العلمانية ، ولا أحد يشك فى إيمان النحاس وتدينه . وعندما جاء عبد الناصر وأمم العمل السياسى كان لديه البديل ، وهو المشروع القومى الذى استقطب غالبية المصريين حول مفهوم سياسى هو القومية العربية ومفهوم اقتصادى هو تصنيع مصر وتحديثها . وانتفت مرة أخرى فكرة الدولة الدينية ، بل إنه ـ كالوفد ـ فصل الدين عن الدولة ، وكان عبد الناصر هو الذى يجدد الأزهر وهو الذى يفتتح الكاتدرائية المرقسية عام ١٩٦٨ وقد كان ذلك تأكيدا للمواطنة ورفضا للطائفية .

إننى شخصيا لا أرفض المادة الثانية من الدستور والتى تنص على أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع . ولكن هناك مادة أخرى فى الدستور هى المادة ٤٠ وتنص على أن جميع المصريين سواء أمام القانون دون تمييز بسبب الجنس أو العقيدة . عندما جاء السادات واختفى المشروع القومى وأمست مصر جزءا من التنظيم الرأسمالى العالمى تابعة اقتصاديا للأقوى وهو الاحتكارات الغربية ، انتفت الشخصية المصرية والمواطنة فى " الوعى الزائف " المنتشر بإحياء نعرات طائفية . وكأستاذ جامعى أشهد أنه فى ذلك العصر قامت أجهزة أمن الدولة بتسليح الشباب وتشجيع انخراطه فى تنظيمات دينية لمواجهة التيارين الناصرى والماركسى فى الجامعة ، وقد كان هذان التياران مسيطرين على الاتحادات الطلابية . وهكذا اختفى الفكر العلمانى تدريجيا ، وحلت مكانه الأفكار السلفية . وبدلا من الطبقات الحضارية المتنوعة والمترسبة فى الوجدان الجمعى المصرى ، بدأ استيراد الأفكار السلفية من الخارج ، وقامت التنظيمات بتوزيع الأدوار فهذه المجموعة للمثقفين وتلك للإرهاب .

ومحاولة اغتيال أبو باشا (وزير الداخلية السابق) لن تكون الأخيرة طالما بقيت الدولة على حالها والديموقراطية على هشاشتها (وفعلا تمت بعدئذ محاولة اغتيال الكاتب مكرم محمد أحمد والوزير السابق النبوى اسماعيل وأخيرا الوزير الحالى زكى بدر) مما يذكرنى بما كانت عليه المانيا حوالى ١٩٢٤ وما تلاها قبل عام ١٩٣٣ ، وكانت الأجنحة المالية الشديدة الثراء هى التى وجهت حركة هتلر . بهذا المفهوم تكونت فى مصر كجزء من المخطط مجموعة أيديولوجية تدعى الليبرالية والحوار ، هى جماعة الإخوان المسلمين ، ومجموعات متطرفة ذات انتماءات مختلفة تشكل القوى الضاربة لإرهاب المثقفين ، ثم مجموعات " ثروية " تمكنت من احتواء الاقتصاد المصرى والإعلام إلى حد أن الضمير المصرى أضحى رهينة هذه المجموعات . أنت الآن أمام التحدى ، مجموعات منظمة وممولة جيدا وقد اخترقت مجالات الحياة فى مصر ، وهذه ليست أغلبية . ثم مجموعات من المثقفين العلمانيين العلميين العقلانيين ، وهى مجموعات مشتتة متناثرة غير موحدة ، كلهم متمدنون متحضرون فى إطار الاجتهاد الشخصى وليس فى إطار الجماعة .

وبالرغم من أن التيارات المتطرفة تستهدف الدولة من بين ما تستهدف ، فإن الذين يواجهون هذه التيارات هم المثقفون العزل غير الموحدين ، وبجهودهم الذاتية . والكتلة الرئيسية من شعب مصر تجد نفسها أمام أربعة حلول : الأول هو الليبرالية التى تمثلها ثورة ١٩١٩ وحزب " الوفد " . ولكن الوفد نفسه أصبح سلفيا بمعنى أنه لم يعد لديه مشروع مستقبلى ، ويعتمد فقط على ماضيه ، وبالتالى فهو غير مقنع . الحل الثانى هو اليسار بمختلف فصائله ، ولكنه منذ بداية الانفتاح وقع تحت ضغوط عاتية بالقهر والتشهير حتى ضعف هذا التيار فعلا ، وبالتالى فقد تأجل الحل الاشتراكى عمليا إلى أجل غير مسمى . الحل الثالث هو الحزب الوطنى والدولة بكافة مؤسساتها ، وقد جربنا هذا الحل فى مسيرته المتعرجة التى انتهت بالاخفاق المؤكد ، ولذلك فهذا الحل أيضا غير مقنع . ولايبقى أمام الناس سوى الحل السلفى ، وهو الحل الرابع أو البديل الأخير . إننا إذن فى مرحلة دقيقة وخطيرة معا إذ يبدو كما لو أن هناك مخططا لانشاء مجموعة دول دينية أو مذهبية فى المنطقة . ويمكن لهذه الدول أن تشكل تحالفا اقتصاديا وسياسيا وعسكريا من شأنه تغيير التوازنات ، بحيث إننى أرى استمرار حرب الخليج من هذا المنطلق ، فهناك تخطيط استراتيجى يتطلب هذا الاستمرار حتى تتحول مصر إلى دولة سلفية فيقع التغيير الاقليمى فعلا . (توقفت الحرب بعدئذ بقبول إيران المفاجئ لقرار مجلس الأمن بوقف اطلاق النار . ولكن المشهد يبدو كهدنة ، وليس نهاية للحرب) . والسؤال هو : هل هذا المخطط جزء مكمل للمشروع الاسرائيلى الذى يستهدف إقامة حزام من الدويلات الطائفية ؟

سعيد العشماوى : أرغب فى التحديد أكثر ، كأن نقول حتى تقع مصر فى حكم رجال الدين أو

فى قبضة التطرف .

ميلاد حنا : على أية حال فإننى لا أستبعد أن يكون هناك الآن فى مكان ما من العالم مجموعة عقول تفكر فى إعادة صياغة المنطقة ، وإذا تمت إعادة الصياغة هذه فسيقع تغيير أساسى للتوازنات . ولا أستطيع وربما لايستطيع غيرى أن يتكهن بما يمكن أن يحدث فى مصر والمنطقة عموما لو نجح هذا المخطط . على أن المخطط ليس قدرا لايرد ، فالعوامل الخارجية إذا لم تجد البيئة الداخلية المناسبة لاتنجح . وأستطيع القول بأن البرجوازية المصرية لأول مرة منذ زمن طويل مذعورة ، المثقفون مذعورون ويخشون المستقبل . وما نشرته جريدة " الشعب " الناطقة باسم التحالف الإسلامى عن تنظيم سرى فى الجيش هو " رسالة " موجهة إلى عدة أطراف ، وهو ترديد لشئ مطلوب ميلاده .

ولكنى أقول لو أن المثقفين المستنيرين اتحدوا ، ولو أن القيادة السياسية أعطت الضوء الأخضر للحكومة وحزبها بالنزول الجاد إلى ساحة المعركة لانقاذ مصر من حكم الدولة الدينية ، فإن كثيرا من الأمور يمكن أن تتغير ، كأن تنعقد مثل هذه الندوة فى التلفزيون المصرى مثلا ، وحينئذ فالغالبية الساحقة من الشعب المصرى ستقف مع الدين والحضارة والمواطنة والحرية ضد التعصب والتخلف والإرهاب والتمييز العنصرى بين المواطنين . لذلك أرى فى الإمكان الوقوف بوجه المخطط إذا اتخذت الخطوات الجادة فعلا .

ـ : سواء نجح ماتراه مخططا واردا أو لم ينجح ، هل ترى أن تيار " الدولة الدينية " كما تسميها يعبر عن مشكلات اجتماعية داخل هذا الوطن ؟

ميلاد حنا : الاخفاق فى تحقيق العدالة الاجتماعية يؤدى إلى الاختيار بين الحل الاشتراكى أو الحل الغيبى . وبما أن الاشتراكية اقترنت فى الأذهان بالعهد الناصرى ، فقد انهزمت سلفا واتسع المجال أمام الحل الدينى ، خاصة أن هناك " النموذج " الذى حقق تنمية جيدة فى ظل الطابع الدينى تفوق بها على ماضيه القريب .

ـ : كيف ننظر إلى مسألة التمويل ؟ هناك كما تعلم بيوت توظيف الأموال والبنوك الإسلامية ، ولكن هناك من يتكلم أيضا عن الخارج .

ميلاد حنا : أظن أن التمويل متعدد المصادر الداخلية والخارجية ، وهو ـ أى هذا التيار ـ يعمل تحت الأرض ، وربما على نحو أذكى من أقرانه فى غرب أوروبا أى الحركات الإرهابية المسلحة فى

الغرب ، ليست لدى معلومات ، ولكنى كسياسى استقرئ ما يجرى خلف الكواليس مما يحدث على المسرح ، ولكنى لست رجل مخابرات .

- : بالنسبة لبيوت توظيف الأموال ، هل تشكل رغم النقد الموجه لها تصديا ولو عابرا للمشكلة الاجتماعية الملحة ؟ أى أننا بعيدا عن الحلم الطوباوى بمدينة فاضلة ، هناك فى الواقع تجربة حقيقية ، ما هو تقييمكم لها ؟ وما علاقة هذه التجربة برؤوس الأموال العربية والدولية ؟

فرج فوده : ربما أكون أول من أطلق على هذه الظاهرة تعبير " الإسلام الثروى " . وقد قلت وأقول إنه من الخطأ معاملة الإسلام السياسى باعتباره تيارا واحدا ، هنا نقع جميعا فى الخطأ . هناك ، كما اعتقد ، ثلاثة تيارات : تيار تقليدى هو تيار الإخوان المسلمين وتيار انقلابى هو الجماعات الإسلامية المختلفة والتيار الثالث أسميه " الثروى " . والمصدر الأول لهذا التيار هو مجموعات العائدين بالأموال من الخارج إبان ازدهار النفط ، وقد كونوا تنظيماتهم المالية التى تعطى المساهم أرباحا لاينالها فى أى مصرف عالمى ولاتخضع لأى تفكير اقتصادى معترف به . هذا التيار يركز على أحلام الثراء ويصور الدولة المثالية من أركان ثلاثة هى : سلطة الحكم ومجموعة من أصحاب رؤوس الأموال ومجموعة تطبق الشريعة الإسلامية على الفقراء . وهناك تناغم وانسجام بين المجموعات الثلاث . (كان ذلك قبل انكشاف الريان ومحاكمته) .

أما التيار الانقلابى فيتخذ من " الثورة الإيرانية " نموذجا فى الحكم . التيار الأول يتظاهر بالبعد عن السياسة ، حتى تسلل إلى شرايين الاقتصاد الوطنى وسممها دون أن ينتبه أحد لخطورته . تيار الإخوان المسلمين قيادة شكلية بلا فاعلية ، وقد استعاضت عن جهازها السرى القديم بالوجود المستقل للجماعات الانقلابية الأخرى . ولذلك أرى " الإخوان " بمعزل عن التيارين السابقين . القوة الخطرة والمؤثرة هى التيار الانقلابى العنيف ، ودوره كالعامل المساعد فى المعادلة الكيميائية ، فهو يُستخدم فى إحداث التفاعل دون أن يظهر فى نتيجة المعادلة . أى إننى أتصور أنه يُستخدم الآن لإحداث التأثير والتغيير . التأثير على هيبة الدولة والتغيير بالعنف ، خصوصا فى لحظات ضعف السلطة أو تراجعها . معادلة الشعب المصرى تخدم هذا التيار . هناك مربع الرعب الإيرانى : أئمة مسيسون على المنابر ، وهذا موجود فى مصر . أزمة اقتصادية طاحنة ، وهذه موجودة ايضا فى مصر وتبدو بلا حل . شباب ضائع لايملك حلما فى المستقبل الواقعى على الأرض ، فهو مستعد لتدمير كل شئ ، وهو موجود فى مصر . العنصر الرابع الغائب عن " مربع الرعب " فى مصر هو الزعامة السياسية (الخمينية) إن جاز التعبير عن الكاريزما القادرة على توحيد هذه الجماعات . وهى نقطة لمصلحة مصر ، فالقيادات الشعبية غير

مسيسة والقيادات المسيسة غير شعبية . لذلك فالمخطط كما أراه هو إحداث التغيير العنيف بواسطة الجماعات الانقلابية وسقوط السلطة بين أيدى الإسلام الثروى . ولأول مرة فى تاريخ مصر تتحالف النقائض لمصلحة التيارات السلفية . وإذا قلنا أن هزيمة ١٩٦٧ كانت أحد الأسباب القوية فى ظهور هذه التيارات ، فان انتصار ١٩٧٣ قد استخدم لخدمتها بأن نسبوا البطولات المصرية والعربية إلى الملائكة ، وليس إلى التدريب والشجاعة والوطنية . هكذا جندوا الهزيمة والنصر لمصلحتهم . وإذا كان السادات قد ساعدهم ودعمهم قولا وفعلا ، فإن التأكيد الناصـــــرى علـــى " الشرعية الثورية " قد ساعدهم أيضا فى إدعاء هذه الشرعية وباسم الدين هذه المرة . هكذا لعبت النقائض لمصلحة هذا التيار .

ـ : ولكن اجتماعيا ، هل يعبر التيار عن مشكلات حقيقية أم لا ؟

فرج فوده : يجب أن نعترف بأن هناك من الاثرياء فريقا يرى فى الدولة الدينية نمطا يحافظ على ثرواتهم فى مقابل تطبيق شكلى للشريعة ، يقع غالبا على عاتق الفقراء ، ولكنه يرضى الناس . يجب أن نعترف بأن هناك أمثلة من الشباب الذى تبرع بدمه أو قدم علاجا للمرضى بالمجان أو أعطى دروسا خصوصية بالمجان أو دفع ثمن الدواء لمحتاج أو ... أو ... إلى غير ذلك من أمثلة تنتمى عضريا إلى هذا التيار . إنها ملامح إيجابية لايجوز انكارها ، وهى تعبر عن ضراوة المشكلة الاجتماعية وثقلها على كاهل المواطن المحدود الدخل . الاقتصاد باب إلى السياسة ؟ فليكن ، مادام التدهور بلغ المدى . ولكن هذه " الأعمال الخيرية " هى جزء من معزوفة متكاملة ، فهم ليسوا أفرادا متناثرين ، وإنما فريق عمل متكامل . فى الانتخابات مثلا : بيوت توظيف الأمـــــوال مولـــت و" الجهاد " هددت ، و " الإخوان " تكلموا فى السياسة . وبما أن الدولة تعيش فى مجتمع ، فقد اخترقوا اجهزتها ، ولعلهم شكلوا جناحا مزدوج الوجه والقناع . أما القناع فعليه رسم الدولة ، وأما الوجه فعليه اسمهم . ومن خلال الانتخابات ، وقد كنت مرشحا ، رأيت هذا بنفسى ، كيف كانت اللافتة للحزب الوطنى والمرشح من السلفيين ، أو كيف أحرقت الحكومة مرشحها فنجح مرشحهم .

ـ : كيف ترى المستقبل ؟

فرج فوده : بقدر كبير من التشاؤم ، إننا أمام ثلاثة احتمالات : إما أن يصل هذا التيار بشكل أو بآخر إلى السلطة ، ويصبح هناك قوس دفاعى عن الغرب فى المنطقة يجد حلا للمعضلة الوحيدة مع اسرائيل من خلال " صيغة " يتم التفاهم بشأنها مع الإسلام الثروى ، فالخلخلة الناشئة عن حرب الخليج يلزمها فى المدى الطويل هذا القوس الدفاعى عن مصالح النظام الرأسمالى العالمى . الاحتمال الثانى هو

المزيد من الديمقوقراطية ، وهذا هو أمل مصر كدولة مدنية تتسع لتعددية حقيقية من كافة الاتجاهات . والاحتمال الثالث الذى يهدد الجميع ، وأقول الجميع ، والذى تجب مقاومة بوادره وتباشيره ومقدماته ، هو الذى يمسك القوة بيد ولافتة الدين باليد الأخرى .

المشكلة هى هؤلاء الزعماء السياسيون الذين يضحون بالمبادئ من أجل الأصوات وينافقون التيارات السلفية على حساب مستقبل الوطن . هذا جزء كبير من المشكلة ، ففى انتخابات ١٩٨٤ كانت جميع الاحزاب بما فيها حزب التجمع اليسارى ترفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية . وكذلك فلا أمل فى القيادات الحزبية الحالية ، والأمل معقود لأجيال جديدة تتحرر من عُقد الشيوخ وتجعل مصلحة مصر فوق كل اعتبار .

أنور كامل : أريد فقط أن أنبه وأركز على دور المثقفين ، وكما قيل فإن السياسة بلا ثقافة تقود إلى الهاوية . لذلك يجب تحديد دور المثقف فى الوقت الراهن . فى غيبة الثقافة لا حرية ولا ليبرالية ولا احترام للآخر فى فكره ومعتقداته . ومن واجب المثقفين البحث عن إطار للجهود بدلا من التشتت الواقع

ميلاد حنا : كيف ؟ فى جمعية أم فى حزب ؟ تيار الإسلام السياسى منظم ، والتيار الذى يواجهه ليس كذلك ، مجرد أفراد . إننى شخصيا أتمنى تأسيس جمعية للوحدة الوطنية ، ثقافية وليست سياسية ، تجمع هؤلاء الذين تتحدث عنهم من مختلف الاتجاهات . ولكن حتى تدعو للجمعية وتطلب إشهارها وتسجيلها وغير ذلك ، فإنك تحتاج إلى وقت تصل فى نهايته إلى الجنة قبل أن تبدأ الجمعية عملها .

ـ : نحن نتكلم عن المثقفين كأنهم طبقة واحدة ، وهم ليسوا طبقة بل ينتمون إلى كل مستويات القوام الاجتماعى المصرى فى أحزاب وجمعيات ومؤسسات قائمة فعلا . ثم إن مواجهة المثقفين فى الأصل والفرع هى مواجهة ثقافية وليست مواجهة شعبية تشمل السياسة والاقتصاد .

توفيق حنا : هناك أولا سلطة الدولة التى يجب أن تنحاز بشكل حاسم لمقاومة الإرهاب الفكرى والسياسى . وهناك ثانيا ، المثقفون الذين تجمعهم الثقافة رغم تعدد انتماءاتهم الاجتماعية والحزبية .

فرج فوده : والإعلام الذى لم يعرض تجربة النميرى أو تجربة الخمينى عرضا وثائقيا ، وأقول

المزيد من الديمقوقراطية ، وهذا هو أمل مصر كدولة مدنية تتسع لتعددية حقيقية من كافة الاتجاهات . والاحتمال الثالث الذى يهدد الجميع ، وأقول الجميع ، والذى تجب مقاومة بوادره وتباشيره ومقدماته ، هو الذى يمسك القوة بيد ولافتة الدين باليد الأخرى .

المشكلة هى هؤلاء الزعماء السياسيون الذين يضحون بالمبادئ من أجل الأصوات وينافقون التيارات السلفية على حساب مستقبل الوطن . هذا جزء كبير من المشكلة ، ففى انتخابات ١٩٨٤ كانت جميع الاحزاب بما فيها حزب التجمع اليسارى ترفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية . وكذلك فلا أمل فى القيادات الحزبية الحالية ، والأمل معقود لأجيال جديدة تتحرر من عُقد الشيوخ وتجعل مصلحة مصر فوق كل اعتبار .

أنور كامل : أريد فقط أن أنبه وأركز على دور المثقفين ، وكما قيل فإن السياسة بلا ثقافة تقود إلى الهاوية . لذلك يجب تحديد دور المثقف فى الوقت الراهن . فى غيبة الثقافة لا حرية ولا ليبرالية ولا احترام للآخر فى فكره ومعتقداته . ومن واجب المثقفين البحث عن إطار للجهود بدلا من التشتت الواقع

ميلاد حنا : كيف ؟ فى جمعية أم فى حزب ؟ تيار الإسلام السياسى منظم ، والتيار الذى يواجهه ليس كذلك ، مجرد أفراد . إننى شخصيا أتمنى تأسيس جمعية للوحدة الوطنية ، ثقافية وليست سياسية ، تجمع هؤلاء الذين تتحدث عنهم من مختلف الاتجاهات . ولكن حتى تدعو للجمعية وتطلب إشهارها وتسجيلها وغير ذلك ، فإنك تحتاج إلى وقت تصل فى نهايته إلى الجنة قبل أن تبدأ الجمعية عملها .

ـ : نحن نتكلم عن المثقفين كأنهم طبقة واحدة ، وهم ليسوا طبقة بل ينتمون إلى كل مستويات القوام الاجتماعى المصرى فى أحزاب وجمعيات ومؤسسات قائمة فعلا . ثم إن مواجهة المثقفين فى الأصل والفرع هى مواجهة ثقافية وليست مواجهة شعبية تشمل السياسة والاقتصاد .

توفيق حنا : هناك أولا سلطة الدولة التى يجب أن تنحاز بشكل حاسم لمقاومة الإرهاب الفكرى والسياسى . وهناك ثانيا ، المثقفون الذين تجمعهم الثقافة رغم تعدد انتماءاتهم الاجتماعية والحزبية .

فرج فوده : والإعلام الذى لم يعرض تجربة النميرى أو تجربة الخمينى عرضا وثائقيا ، وأقول

محايدا ، فماذا يحدث لو أن المصريين سمعوا أحدهم يسأل الخمينى : وما العمل إذا تبينتم أن بعض الذين أعدموا من الابرياء ؟ فأجاب : لاشئ ، فسيذهبون إلى الجنة .

توفيق حنا : ولذلك ظهر " الإعلام الآخر " أى هذه المطبوعات غير الدورية التى يصدرها الشباب على حسابهم ، وهم فقراء تحمل أشعارهم وقصصهم مقاومة بطولية غير مباشرة لتيارات التخلف . إن ظاهرة انتشار المطبوعات غير الدورية فى مصر من الاسكندرية إلى أسوان هى نوع من الاحتجاج على الإعلام الرسمى ، لذلك قرروا التصدى لها ، وهى لاتملك شيئا مما تملكه الترسانة الإعلامية الضخمة التى تعالج الداء بالمزيد من الداء .

ميلاد حنا : ياسيد توفيق أنت تتكلم عن وحدة المثقفين ، وهذا وهم ، فاليسار المصرى لم يستطع أن يتوحد . وكيف يتوحد المثقفون فى مصر دون خطة من الدولة ؟ وبغير الدولة فى مصر لن تستطيع شيئا ، أنت تكتفى بتسجيل صوت الضمير للمستقبل فقط . ذلك أنك فى مجتمع يتكون من خمسة فى المائة يقرأون ويهتمون بالعمل العام وخمسة وتسعين فى المائة تطحنهم الحياة نهارا والتلفزيون والتناسل ليلا . المطلوب أن تبتكر الحكومة مشروعا قوميا تجمع الناس حوله ، ويقدم رؤية مستقبلية تتضمن الحلول العملية المقنعة لهؤلاء الناس ، وتصاحبه حملة إعلامية تستقطب الناس حول هذا المشروع القومى الإنسانى الحضارى . هذا المشروع وحده يمكن أن ينقذ مصر . وقبل أحداث الأمن المركزى فى العام الماضى (١٩٨٦) دعوت إلى ائتلاف وطنى نشرت برنامجه فى " الاهرام " . وقد ناقشته جميع الأحزاب ماعدا الوطنى الديموقراطى ، وحين سألت قياداته قالوا لى حرفيا : ومن قال لك إننا نريد ائتلافا مع أحد ؟ قلت لهم : لأن المستقبل شديد السواد . وقلت أيضا إن خالد محيى الدين وفؤاد سراج الدين وابراهيم شكرى ومحمد فايق وعمر التلمسانى وافقوا جميعا على الفكرة من حيث المبدأ ، ومن حيث أن النقاش سيبلورها وينضجها . ولكنهم لم يروا الهول قبل وقوعه ، كانوا يكتفون بتقارير أجهزة الأمن ، وإذا بأحد هذه الأجهزة (الأمن المركزى) هو الذى يتمرد ، وإذا بوزير الداخلية الأسبق يتعرض لمحاولة اغتيال .

توفيق حنا : إذن ، كيف يتم الانقاذ إذا كانت الحكومة لا تسمع النذير ولا تستشعر الخطر قبل وقوعه ، وإذا كان المثقفون غير متحدين ؟

سعيد العشماوى : العالم الثالث يعانى من مشكلة التنمية الاقتصادية ، وهى تأخذ طابعا خاصا فى مصر وبعض الأقطار الأخرى هو الطابع الغيبى . وفى إحدى الاحصائيات أن متوسط ساعات العمل

فى اليابان هو ١١ ساعة يوميا ، وأن هذا المتوسط فى مصر يبلغ ٤٠ دقيقة يوميا . وفى إحصائية

أخرى أن العامل المصرى يأتى فى المرتبة الثانية بعد العامل السويدى من حيث ارتفاع الأجر . هذه الحقيقة المؤسفة ، تدفع الناس إلى أحضان الإسلام السياسى الذى لايملك حلا واقعيا للمشكلة . وهى مفارقة لأنه الملجأ الذى لايصلح للجوء . ومن ثم فليس أمامنا سوى أحد حلين : إما النظام الشمولى الذى يفرض التنمية فرضا . وهو نظام له من المخاطر ما يهدد كل شئ . وأما التنمية الإنسانية للمواطن المصرى تنقله من الإغماء إلى الانماء الحضارى الذى يخلق صيغة سياسية جديدة ، فحتى الليبرالية من ١٩١٩ إلى ١٩٥٢ فشلت وتهرأت . ومن ١٩٥٢ إلى اليوم أجتازت مصر تجارب ايجابية وسلبية يحتاج فى نهايتها نظام الحكم إلى تجديد .

ومصر قادرة على أن تقدم النموذج والصيغة الجديدة إلى العالم الثالث بأكمله ، وهى مؤهلة لإبداع الصيغة التى لاتفصل بين التخطيط الاشتراكى والحرية السياسية والدين . وهذه كلها يبدعها الحوار العقلانى الخلاق ، أما الشئ الذى لايناقش سواء اكان فلسفة أو نظاما فإنه يبدو صحيحا ومثاليا مائة فى المائة لأنه يظل تجريدا فى تجريد .

أما المثقفون فهم متفرقون بالطبيعة ، ولايجوز أن ننتظر منهم غير مايعطونه بالفعل من كتابات وآراء ، ولكن الانقاذ هو المشروع الذى أشرت إليه . وإلا فنحن أمام معضلة محليه وعربية ودولية ، فإيران تهدد الاتحاد السوفيتى بواسطة الجمهوريات الإسلامية الواقعة داخل حدوده الدولية . وبعضنا راح يتساءل الآن عن مصير الاندلس ، وكأنه يدعو إلى الحرب . وهكذا فالإسلام السياسى أصبح لدى المسلمين المقيمين فى الغرب هو الإسلام (قيل هذا الكلام قبل وقوع ضجة سلمان رشدى وكتابه أشعار شيطانية ١٩٨٨ والتليمذات المحجبات فى فرنسا) . وهى إذن مسألة عالمية وليست مصرية أو عربية فقط ، لأن الإسلام السياسى يقول حتى للأمريكيين السود أنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم ، ومعنى ذلك إن الإسلام السياسى أصبح عمليا يهدد الإسلام نفسه ، فالمتغيرات المحتملة فى المستقبل المجهول قد تحمل تهديدا دوليا جديا ضد المسلمين ، أو قد تحمل نموذجا حضاريا مصريا يربط الإنسان بالسلام العالمى أو يربطه بالكون . أما المشروع " القومى " على حد تعبير د. ميلاد فسينتهى إلى عنصرية تنجح معها " القومية الإسلامية " . يجب أن يكون مشروعنا إنسانيا يتبنى حلما عالميا يفتح الآفاق أمام حضارة جديدة .

ـ : عودة إلى موضوع حوارنا ، ليست هناك علمانية فى المطلق بل علمانية مرتبطة بنظام . النازية

كانت علمانية بمعنى ما ، وأتاتورك كان علمانيا بمعنى آخر ، والغرب المعاصر علمانى ليبرالى والشرق علمانى اشتراكى ، وهكذا ... ماهى العلمانية التى يحلم بها فرج فوده ؟

فرج فوده : أنا أحلم بعلمانية ليبرالية . ولكن فى ظل السواد المخيم ، مستعد لتقبل أى بديل علمانى للإرهاب باسم الدين ، ومصر مؤهلة لدكتاتورية علمانية .

ـ : ميلاد حنا كيف تنظر إلى حركة البرجوازية المصرية التى وصفتها بالذعر ؟

ميلاد حنا : ينقسم الرأسماليون المصريون حاليا إلى مجموعتين ، الأولى هى رأسمالية وطنية توظف رأسمالها فى مشروعات إنتاجية داخل مصر ، وهى مذعورة . أما الرأسمالية الانفتاحية التى تكونت فى عهد السادات ، فهى ليست مذعورة ولكنها مسعورة لأنها لا تترك أموالها فى مصر ، إذ عاشت على تجارة العملة وتهريب المخدرات وصفقات متبادلة وتوكيلات الشركات الأجنبية . وهؤلاء بشكل عام ، ومن ضمنهم بيوت توظيف الأموال ، لايملكون شيئا داخل مصر شعار . هؤلاء كان ومايزال " إنهب ، أهبر ، إهبش ، واجر " .

ـ : هل معنى ذلك أن الإسلام الثروى جزء من التحالف الرأسمالى السائد ؟

ميلاد حنا : الإسلام الثروى متحالف مع القطاع الثروى من الحزب الوطنى ، وكلاهما لايجد فى النظام الحالى حماية كافية لهم . ولذلك فالإسلام السياسى هو البديل الذى يوفر لهم حماية أكثر وضمانة أكبر ، حتى يمكن القول اختصارا أن الطفيليين مع التطرف ، إنها ظاهرة مركبة .

ـ : مصر والمشروع الحضارى للسلام العالمى كما قال سعيد العشماوى ، هل تجد الفكرة صداها عند توفيق حنا ؟

توفيق حنا : هذه الكلمات تعنى الضرورة القصوى لتغيير النظام التعليمى كله ومن جذوره .

سعيد العشماوى : والنظام الإعلامى ...

ـ : أنور كامل ، هزيمة ١٩٦٧ وحرب لبنان والنظام الخمينى ، هل يشكل هذا الثالث خلفية الإرهاب تحت الغطاء الدينى ؟

أنور كامل : إلى حد كبير ، نعم .

ـ : هل تعتقد أن الموجة الدينية فى مصر وغيرها من الأقطار العربية جـزء من موجة دينية عالمية ؟

أنور كامل : ايضا ، إلى حد كبير هذا صحيح ، فالمشكلات العالمية التى تتراكم دون حلول جذرية من الأنظمة القائمة تدفع الناس إلى اليأس ومن ثم إلى الاتجاه الغيبى .

٤ ــ البحث عن علمانية جديدة

يفترض القطاع الأكبر من الفكر الدينى السلفى الراهن أن العالم الإسلامى المعاصر عامة ، والوطن العربى خاصة ، تحكمه العلمانية ، باستثناءات نادرة كالوضع فى إيران حاليا والوضع فى باكستان ضياء الحق ، وكالوضع فى السعودية والوضع فى سودان النميرى .

ويبنى بعض العلمانيين دفاعهم أو هجومهم على أساس أن هذا العالم الإسلامى فى مجمله ، والجزء العربى منه تحديدا ، تحكمه الثيوقراطية .

ولايعدم كلا الفريقين البراهين التى تثبت دعواه ، فلاريب أن هناك قوانين وضعية فى أغلب الأقطار الإسلامية والعربية ، ولاريب كذلك أن هناك شرائع دينية فى هذه الأقطار ذاتها . ومن ثم فالفريقان كلاهما يستطيعان دعم مايذهبان إليه من هذا المنظور القانونى .

ولكن القانون ، على أهميته ، لايصلح وحده أن يكون مقياسا لحضور العلمانية أو غيابها ، لأن العلمانية أو الثيوقراطية كلتاهما جزء من كلٍّ فهى أحد عناصر النظام السياسى والاجتماعى والثقافى للدولة والمجتمع . ومن جهة أخرى فإن تجلياتها لاتظهر فى الجانب التشريعى وحده ، وإنما فى مجمل النظام القيمى وفى مختلف الأنساق المعرفية والسلوكية للأفراد والمؤسسات .

والافتراض الذى تتأسس عليه مجموعة الاحتمالات وحركة البدائل واتجاه الترجيحات ، هو أن ثمة تداخلا بالغ التعقيد بين بعض القشور العلمانية وبعض العناصر الثيوقراطية فى البنية الأساسية للمجتمعات الإسلامية والعربية .. فقد كانت النشأة المشوهة والممسوخة لأشباه البرجوازيات سببا جوهريا فى تكوين ماسمى بمعادلة النهضة . أعنى الثنائيات المعروفة : التراث والعصر ، الإسلام والغرب ، العلم والإيمان ، التقليد والحداثة ، إلى غير ذلك . وهى نهضة قامت لتصوغ الفكر الذرائعى للبرجوازية الهجين غير المسلحة بأصالة المنبع ولامعاصرة المصب . أى أنها لم تكن طبقة جديدة ولدتها وسائل الإنتاج الجديدة والاحتياجات الاجتماعية الجديدة ، بحيث تكتسب كامل مشروعيتها وقدرتها على النمو المستقل ونوعيتها الخاصة من الصدام المحتم مع الطبقة الأخرى ، الأسبق ، والسائدة ، والتى لم يعد فى مقدروها التطور ولا ملاحقة أدوات الإنتاج واشباع الحاجات الاجتماعية وتحديث القيم والعلاقات بين المنتجين . النشأة المستقلة لأية طبقة جديدة تفرض عليها القيام بمنجزات وكشوف وفتوحات فى العلوم الطبيعية والإنسانية واختراعات تلبى القدرة والكيفية وأنماط الإنتاج الجديد . هذه النشأة النوعية

المستقلة تخترع أيضا أنظمة الفكر ومنظومات القيم التى تبرر إنجازات الطبقة الوليدة وتمهد الطريق الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لتطورها .

تاريخنا بالطبع ، ليس صدى للتاريخ الغربى فى ولادته للبرجوازيات القومية التى نشأت فى مواجهة الامبراطوريات الاقطاعية ـ الكنسية . وقد قاوم الغرب بضراوة محاولة محمد على فى التحديث والتجمع العربى ، فكان أكبر أسباب سقوطه ، واستمر الغرب فى مقاومة النهضة العربية الحديثة بالاحتلالات العسكرية المباشرة للمغرب والمشرق العربيين . ولكن الغرب لم يكن العامل الوحيد لاسقاط النهضة ، ولم يكن فقط مجرد عنصر سلبى .. فبالرغم من أن الحملة الفرنسية كانت جيشا استعماريا بلا منازع ، فقد كانت أيضا كتيبة من العلماء والمثقفين القادمين من مناخ ثورة كبرى . وأيا كانت النيات والنتائج ، فقد كانت صدمة اللقاء غير المتكافئ مع الغرب ـ من خلال الحملة الفرنسية ـ من المنبهات إلى " الجديد " فى العالم ، بعد أن تحولت السلطنة العثمانية إلى " رجل أوروبا المريض " .

هنا يجب الالتفات الشديد إلى أن " نهضتنا " العربية الحديثة قد احتوت على جرثومة سقوطها منذ البداية ، وليس بسبب العوامل الخارجية وحدها . بل إنها لم تستفد من الغرب ما يقبل التعميم ، كاعتماده على " الإحياء " وعودته إلى جذوره اليونانية ـ الرومانية . إننا لم نعمد إلى إحياء " الجذور " المتمثلة فى تراثنا الحضارى الغنى والعريق سواء التراث السابق على الإسلام أو تراث النهضة العربية الإسلامية الكبرى ابان العصور الوسطى . لقد كان اليونان والرومان بمثابة الجاهلية الأوروبية التى عاد إليها عصر الإحياء والانبعاث ، ولم يقل المسيحيون الغربيون إنه تراث وثنى . كان الرنيسانس تأصيلا للماضى وقطيعة معرفية فى وقت واحد . أما نحن فقد تعاملنا مع الماضى برؤية دينية ، فاعتبرناه من أبواب الكفر المفتوحة على جهنم ، وليس من الجذور التى تمد الحاضر والمستقبل بماء الحياة . هكذا قمنا بعكس ما قام به الأوروبيون تماما ، فأقمنا قطيعة غير معرفية مع حضاراتنا القديمة العظيمة دون أى جهد لتأصيلها .

وقمنا مرة أخرى بالتعامل المضاد لجوهر الحضارة العربية الإسلامية فى ذروة نهضتها إبان العصر الوسيط . وهى الحضارة التى أنجزت العبقريات والمعجزات الشامخة فى العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، أى فى الكيمياء والطبيعة والطب والفلسفة . وهى الحضارة التى قامت على أساس الحوار والعقلانية والمنظور التاريخى . كان الغرب قد بادر إلى استيعاب هذه الحضارة باعتبارها ميراثا إنسانيا وأضاف إليها من حضارات الصين والمكسيك وفارس والهند ، بل ومن حضارات مصر القديمة وبابل وآشور وفينقيا ، ثم أبدع التركيب الجديد كليا فى نهضته الأوروبية التى واصلت سيرها إلى آفاق

العصر الحديث ، بالثورة الصناعية الأولى ، ثم بالثورة العلمية والتكنولوجية التى مازالت تقتحم بالبشرية ماكنا نظنه مجاهل الغيب .

أما نحن فقد انقطعت صلتنا بالنهضة العربية الإسلامية مئات السنين فى ظل دولة الخلافة والحروب الصليبية ثم الاستعمار الغربى الحديث . اكتفينا بالغناء للماضى الذى مزقناه بأيدينا ، أو برؤيتنا الدينية التى رأت فى الحضارات السابقة على الإسلام جاهلية كافرة ، ورأت فى " ذروة إزدهار " الحضارة العربية الإسلامية : إما مروقا وهرطقة ، وإما الزهو (الدينى) بأن الغرب أخذ عـن الإسلام ، ولكننا (فى مجال تمجيد الذات) لم نأخذ عن أحد شيئا . أى أننا فى حالة " اكتفاء " دائمة بالنفس . غير أنها حالة كاذبة ، لأننا قاطعنا النفس ايضا .

ولأن الحضارات ليس ملكية خاصة ، فان الآخرين لم يترددوا فى الاستفادة منا سواء عبر إبداعات أسلافنا أو من ترجماتنا وتلخيصاتنا لليونان .

وكما أن الرؤية الدينية حالت مرتين دون أن نستفيد من جذورنا الحضارية قبل الإسلام وبعده ، فإن هذه الرؤية شوهت تعاملنا مع الغرب . لم نؤمن قط بتكامل الحضارة الإنسانية وأنها لاتتطور إلا بالأخذ عن جميع الحضارات ، ولم نؤمن قط بأننا ـ وفقا لهذا المفهوم ـ شركاء أصليون فى بناء الحضارة الإنسانية الحديثة التى أضاف إليها الغرب ومايزال إضافات نوعية لاتمنحه حق ملكيتها بمفرده ، وإن كان شريكا أساسيا فى صنعها . لم نؤمن بهاتين الحقيقتين ، وإنما فرضت علينا الرؤية الدينية نفسها مرة ثالثة فى رفض الأسس الفكرية للحضارة الحديثة ، والانتفاع بنتاجها المادى وخصوصا التكنولوجى .

هكذا كان المسرح الاجتماعى ـ السياسى مُعَدًا بعد سقوط دولة محمد على لاستقبال قوام اجتماعى مائع ورجراج من شرائح وفئات بعض كبار الملاك الذين وجدوا فرصتهم فى التحول الأقرب إلى مرحلة وسطى بين التقمص والتناسخ ، هى مرحلة التبرجز التجارى الذى يعتمد على رؤوس الأموال المختلطة ـ الأجنبية والوطنية ـ فى تحديث الاستيراد والتصدير والأسواق المحلية .. ومن الزراعة والتجارة والمدارس المتوسطة والبيروقراطية الوليدة والصناعات الخفيفة والارتباط البنيوى بالاحتكارات الأجنبية تكونت أشباه وأشباح البرجوازيات العربية الشائهة الممسوخة برفقة اختلافات نوعية فى وسائل الإنتاج (من الصيد والرعى إلى اكتشافات النفط إلى الممرات الملاحية إلى الزراعة والتجارة وأطوار جنينية من الصناعة) . وهى برجوازيات ولدت فئوية بمعزل عن بعضها البعض ، ذات ارتباطات مباشرة متوازية وليست متقاطعة مع الاحتلال أو غير مباشرة مع رأس المال المالى لعواصم الغرب .

هذه البرجوازيات لم تنشأ من داخل الاقطاع فى مواجهته ، ولم يتبلور قوامها الاجتماعى باستقلال عنه ، ولم تصطدم به ولا بالمؤسسة الدينية المتحالفة معه . وإنما الذى حدث هو أن كبار الملاك بادروا إلى التبرجز ، ولم يشعروا بالحاجة إلى كشوف جديدة أو فتوحات أو اختراعات ، ولا إلى قيم نوعية لها خصوصيتها . كان " التعديل " الوحيد الذى احتاجوا إليه ، وهو ذاته الذى تحول تدريجا إلى معادلة للنهضة (= والسقوط أيضا) أن يبحثوا عن شرعية دينية للانتفاع التكنولوجى . أى أن " يكتشفوا " مبررا إسلاميا لمواجهة " الاحتياج " إلى الجوانب العملية ، الاجرائية ، للحضارة الغربية . ولم يكن هذا المبرر أو تلك الشرعية فى الجذور الحضارية القديمة أو فى النهضة الحضارية الإسلامية أو فى سياق الفكر الحضارى المرافق للنهضة الأوروبية . وإنما كان كامنا فى التفسير الجديد للنص الإسلامى الأول (= القرآن والسُّنة) بفتح باب الاجتهاد مواربا على السلف الصالح . بدءا من رفاعة الطهطاوى ثم الإمام محمد عبده إلى الشيخ على عبد الرازق ثم خالد محمد خالد ، فامين الخولى ومحمد أحمد خلف الله ، لم يتجاوز الأمر هذا " التأويل " للنص ، والاجتهاد فى التفسير . بدءا من الطهطاوى أيضا إلى طه حسين والعقاد ومحمد حسين هيكل ، لم يتجاوز الأمر هذه الثنائية بين الإسلام والغرب ، أو التأويل للنص بما يناسب العلاقة مع الغرب . وقد تعددت التأويلات والاجتهادات تعدد الشرائح والفئات البينية للبرجوازية ، كما تعددت صورة الغرب بامتداداته التكنولوجية والايديولوجية . ولكن " التوفيق " بين الطرفين ظل أساس معادلة النهضة ، باختلاف درجات القدرة على هذا التوفيق الذى وصل بطموحات بعض القوى الاجتماعية الجديدة إلى محاولات الصعود المستقل إلى السلطة ، كما نعرف فى الثورة العرابية وثورة يوليو ١٩٥٢ . كانت هذه المحاولات فى جوهرها محاولات اختراق السقف الذى صنعته النشأة المشوهة ، بمزيد وتعميق لمعادلة التوفيق بين ثنائيات النهضة . وليس على الاطلاق بمحاولة " التركيب " بين عناصر الانتماء الحضارى إلى الجذور السابقة على الإسلام فى أرضنا ، والنهضة التالية فى ذروة إزدهار الحضارة الإسلامية ، والنهضة الأوروبية من حيث الجوهر وليس من حيث نتائجها المادية المباشرة .

فى غياب هذا التركيب ، وغياب الصدام مع أنماط الإنتاج الاقتصادى القديم ومنظومة القيم التابعة لها ، اختلط الطموح إلى الاستقلال بالحاجة التكنولوجية إلى الغرب والحاجة الشرعية إلى الإسلام . ومن هنا كانت الازدواجية بين القوانين الوضعية والمؤسسات الدينية الثاوية داخل الضمائر والعلاقات الاجتماعية وفى صياغات القوانين غير المكتوبة كالاعراف والتقاليد ، وفى الكثير من اجراءات الدولة " الوطنية " الخارجة حديثا من اسار الهيمنة العثمانية فى الأغلب ، وقد وقعت حديثا ايضا فى اسار الاستعمار الغربى . ولم تستطع محاولات الاختراق أن تتجاوز هذا السقف . وكانت المحاولتان الوحيدتان الشجاعتان لعلى عبد الرازق وطه حسين نموذجين لأعلى وأرقى درجات الصعود ، ومثلين على

حتمية التراجع فى منتصف الطريق . وهو تراجع البرجوازية أولا من قبل أن ينعكس على صفوتها . وكان هذا التراجع نفسه فى ارتباط وثيق بمراحل السقوط الاقتصادى والاجتماعى والسياسى التى عرفناها بعد نهاية ولاية محمد على ، واخفاق الثورة العرابية ، وهزيمة النظام الناصرى .

وهى على الوجه الآخر للعملة ، هزيمة النهضة ، وسقوط معادلتها بكل ما اشتملت عليه من ثنائية وتوفيق . أى أنها كانت ومازالت سقوطا للاصلاح الدينى (الذى دعوناه تأويلا للنص واجتهادا فى التفسير) وسقوطا للتكنولوجيا والايديولوجيات المحتكمة إليها ، وسقوطا لبراجماتية الجمع بين الطرفين . وقد كان هذا السقوط المتعدد العناصر والعوامل مرادفا لانعدام قدرة الفئات البينية للبراجوازية (= البرجوازيات العربية) على الاستقلال والقطع البنيوى مع الاحتكارات الأجنبية . وكان الغرب نفسه هو الذى ضرب طموحات الاستقلال الوطنى بالمدافع ، وضرب طموحات الليبرالية المحلية بالتحالف مع الاقليات الدكتاتورية . بل ، لقد امتد التحالف لكى يصبح مثلثا يضم الاحتلال والاستبداد والتخلف : أعنى الغرب (العسكرى والاقتصادى) والحكم الدكتاتورى والثيوقراطية . ولكن هذا الانجاز السلبى للغرب لاينفى أن الشرائح السائدة من البرجوازية الشائهة هى العنصر البنيوى الحاسم فى المجموعة التالية من النتائج :

* قِصَر فترات الصعود الاجتماعى والسياسى وطول فترات السقوط : أى الدكتاتورية والمزيد من التبعية .

* اقتران الأوتوقراطية بالثيوقراطية (محاولة الملك فؤاد أن يكون خليفة المسلمين بعد انهيار الخلافة العثمانية ، وإطالة الملك فاروق للحيته قرب أواخر حكمه والإيعاز إلى البعض بمحاولة المناداة به أميرا للمؤمنين ، ومحاولة أنور السادات أن يدفع ببعضهم من داخل البرلمان لجس نبض النواب بشأن الاعتراف به خليفة) .

* تعاظم الدعوات الثيوقراطية المنظمة بدءا من عام ١٩٢٨ تاريخ ميلاد الإخوان المسلمين ، بعد محاكمة على عبد الرازق ١٩٢٥ ومحاكمة طه حسين ١٩٢٦ . وانتشار الإرهاب والإرهاب المضاد : مقتل الخازندار ، ومصرع النقراشى ، واغتيال أحمد ماهر ، ومحاولة اغتيال جمال عبد الناصر ، ومحاولة اغتيال حسن أبو باشا ومكرم محمد أحمد والنبوى اسماعيل (وقائع ممتدة من الأربعينات حتى الثمانينات) مرورا باغتيال السادات الذى كان قد شجع الإخوان والجماعات لمواجهة خصومه السياسيين . (وانتهاء بمحاولة اغتيال زكى بدر أواخر ١٩٨٩) .

* الارتباط الوثيق بين الحكم الفردى والعائلى والعشائرى وبين ادعاء الحكم بالشريعة ، كما هو الحال فى كثير من الدول العربية ، وبين الحكم العسكرى وادعاء تطبيق الشريعة ، كما هو الحال فى دول عربية أخرى ، وبين امتيازات طائفية والحروب الأهلية المعلنة وغير المعلنة .

* توطيد أركان جسم عنصرى غريب على المنطقة ، وتبرير وجوده القائم على دعاوى دينية ، والمسيرة المعاكسة بدءا من الحرب العربية الشاملة ضده عام ١٩٤٨ إلى التطبيع بينه وبين أكبر دولة عربية بعد ثلاثين عاما .

* هزيمة شعارات الدولة الوطنية وازدهار الشعارات الثيوقراطية .

مضت هذه النتائج متوازية ومتقاطعة برفقة التداخل المعقد بين عناصر النشأة والتطور لأشباه وأشباح البرجوازيات الهجين المشوهة والممسوخة . وكان التفاعل بين هذه النتائج هو الذى أفضى إلى التجاور بين بعض القشور العلمانية والنسيج الاوتوثيوقراطى فى البنية الأساسية للدولة والمجتمع العربى الإسلامى المعاصر . هذا التجاور الذى يجعل الفكر الدينى السلفى الراهن يقيم دعواه ضد الجاهلية الجديدة بصفتها علمانية ، ويجعل بعض تيارات الفكر العلمانى المعاصر يقيم دعواه ضد الجاهلية الجديدة بصفتها ثيوقراطية . وقد فات الفريقان كلاهما أن العلمانية كالثيوقراطية مجرد عنصر فى بنية أكثر شمولا ، وأن مظاهر إحداهما لاتبدو فى الصيغة القانونية وحدها ، بل فى جملة القيم والأنساق المعرفية وضوابط السلوك الفردى والجماعى والمؤسسى .

فى هذه الحال نقول إن النظام العربى المعاصر ليس علمانيا فى الجوهر . وعلامات الثيوقراطية يمكن الإشارة إلى أهمها على النحو التالى :

(١) جميع الدول العربية ، باستثناء لبنان ، تنص فى صدر دساتيرها على أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام ، وأحيانا يضاف دين رئيس الدولة ، وهو - باستثناء لبنان أيضا - الإسلام ، وغالبا يضاف أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع . وأحيانا لايكون هناك دستور باعتبار أن القرآن هو النص التشريعى الوحيد كما هو الحال فى السعودية ، أو أنه " شريعة المجتمع " كما هو الحال فى ليبيا . وبالرغم من أن الدولتين تختلفان فى اللافتات ، فإنهما يتوحدان فى البنية الأساسية حيث تنعدم الاحزاب السياسية فيهما .

(٢) جميع الدول العربية لاينفصل فيها الدين عن بقية المواد الدراسية فى مختلف مراحل التعليم .

(٣) فى جميع الدول العربية دار للافتاء وأحيانا مؤسسة دينية رسمية كالأزهر فى مصر ومجمع البحوث الإسلامية فى السعودية .

(٤) وفى جميع الدول العربية لاينفصل الدين عن بقية المواد الإعلامية فى أجهزة البث الإذاعى والتلفزيونى والصحافة . وتحتل المواد الدينية حيزا كبيرا إذا قيس بالمواد العلمية والثقافية والترفيهية .

(٥) ويقوم النظام اللبنانى الذى لايعترف بدين ما للدولة على أساس التوزيع الطائفى للمناصب السياسية والوظائف الكبرى للدولة .

(٦) وتصل السلطة الدينية فى الكثير من الأقطار العربية إلى حد وقف العمل أثناء الأذان وأوقات الصلاة .

(٧) وفى جميع البلاد العربية أيديولوجية دينية شعبية راسخة تختلط فيها نصوص الكتب الدينية بالتاريخ الاجتماعى للمسلمين بالخرافات المنحدرة من عصور الانحطاط . وتشكل هذه الأرضية الايديولوجية مناخا جاهزا لاستقبال وتدعيم التيارات الدينية السياسية . وتشكل أيضا عائقا فى بعض الأحيان يحول دون التطور والتقدم ، ويقيم التعارض مع أية بادرات تنسجم ومنجزات العلم .

(٨) وفى الحالة الوحيدة المعروفة باسم البورقيبية اتخذت إجراءاته " العلمانية " سمات التبعية للغرب والاستفزاز المتعمد للشعب ، واقترنت بالدكتاتورية .. الأمر الذى مهد المناخ الاجتماعى والسياسى لاستقبال السلفية الدينية والتحمس لخطابها . ومع ذلك لم يجرؤ بورقيبة على اتخاذ قرار بالمساواة فى التوريث أو الزواج المدنى .

(٩) وفى أغلب البلاد العربية اضطهدت التيارات اليسارية المختلفة اضطهادا لم يسمح لمشروعها ـ ومن ضمنه العلمانية ـ أن يرى النور .

(١٠) وفى الأقطار ذات الرايات القومية أو الاشتراكية كانت الطائفية أو القبلية هى البنية الاجتماعية للنظام الذى فقد المصداقية بانحيازه الفعلى للروابط الدينية والمذهبية على حساب الدعوة المعلنة إلى الرابطة القومية أو الرابطة الاشتراكية .

وعلى هذا النحو لم تكن هناك علمانية عربية فى أى وقت . وإنما كانت هناك أوتوقراطية عسكرية

أو أوتوقراطية دينية ، وقد تتوحد الاثنتان . والاستثناءان الوحيدان ـ لبنان وتونس ـ شوهت الأول الطائفية المعلنة ، وشوهت الآخر الدكتاتورية المدنية إن جاز التعبير عن حكم " الشخصية التاريخية " رمز الاستقلال الشكلى والقيادة الكاريزماتية .

فالنظام العربى المعاصر يتكون ـ بعد التحرر من الاستعمار القديم ـ من حكم أبوى ونظام بطريركى ، يقوم جزء منه على أساس انتساب الحاكم إلى السادة الأشراف من أهل الرسول الكريم . والحكم فى هذا الجزء وراثى غير مقيد بالدستور ، وإنما البيعة أو إمارة المؤمنين هى ركيزة السلطة . ويقوم جزء آخر على رموز الانقلابات العسكرية التى لاتغادر السلطة إلا بالموت الطبيعى أو القتل أو الانقلاب العسكرى من جديد . والجزء الضئيل الهامشى الذى يقوم على أساس الحزبية أو الانتخابات سرعان ما يتحول إلى حكم القبيلة أو الطائفية أو الكتيبة المسلحة . وهكذا يلتقى النسيج الاوتوثيوقراطى للدولة العربية المعاصرة بهذا النسيج نفسه فى المجتمع : العائلة ، العشيرة ، القبيلة ، الطائفة ، المذهب ، الدين . ومن ثم يتطابق حرفيا المحتوى الاجتماعى للسلطة الاوتوثيوقراطية فى الدولة (النظام السياسى) والمجتمع (سلطة الرأى العام ، وسلم القيم المعيارية ، والعلاقات الاجتماعية) . وتنخفض قدرة أنماط الإنتاج ووسائله على تغيير القيم والعلاقات الاجتماعية ، فلا تتحول مثلا من المجتمع الزراعى إلى المجتمع الصناعى الحديث بمعدلات وكيفيات يمكن معها القول بأننا " نتطور " من قيم متخلفة إلى علاقات إنتاج متقدمة . إننا لم نمارس الإبداع الصناعى ، بل نقلناه دون إيمان كبير بمحتواه العقلانى . لذلك لاتؤثر فينا نتائجه بالقدر الذى أثرت به فى غيرنا من مبدعى الحضارة الحديثة والمنتجين لأنظمتها فى الفكر ومنظوماتها فى القيم . ولذلك نفاجأ أحيانا بمجتمع سبَّاق إلى منتجات الحضارة الغربية كالمجتمع اللبنانى ، وهو من طلائع النهضة العربية الحديثة ، وإذا به خلال الخمسة عشر عاما الماضية يثبت أنه مايزال فى العمق مجتمع طائفى ، مذهبى ، عشائرى ، دموى ، حتى وهو يرفع عاليا رايات الليبرالية والعلمانية . ونفاجأ أحيانا أخرى بمجتمع سبَّاق إلى " الاشتراكية العلمية " كالجنوب اليمنى ، جمع بين الأصل القومى العربى والماركسية ـ الأب والأم للعلمانية العربية ـ فإذا به فى التطبيق مجموعة من القبائل المتناحرة كأجدادها ، والدموية حتى النخاع . الرؤساء يأكلون بعضهم بعضا ، واللجان المركزية تُصفِّى نفسها بنفسها . والحرب الأهلية هى حرب القبائل ، أيناها من الادعاء القومى العربى فضلا عن الادعاء الماركسى ؟ . إن الفجوة الواسعة بين الإدعاء والواقع لم يملأها فى المثلين سوى الدم اللبنانى والدم اليمنى . وليست هذه سوى الثيوقراطية الراسخة فى عمق الأعماق ، سواء كانت شريعة مباشرة أو مؤسسات ضاغطة أو علاقات وقيم اجتماعية أو أيديولوجية شعبية سائدة وصامدة رغم المتغيرات المادية والهيكلية فوق السطح .

وبالإضافة إلى الجذور الغائرة فى أرض النظام العربى المعاصر (بدءا من النشأة الاقتصادية

والاجتماعية والسياسية المشوهة للبرجوازية ، وانتهاء بالمعادلة التوفيقية للنهضة التى لم تعرف الإحياء لحضارة قديمة ولا التواصل مع حضارة وسيطة ولا التفاعل مع إنجازات الآخرين) فإن هزيمة ١٩٦٧ للناصرية وأشباهها كانت فى واقع الأمر هزيمة لأرقى مراحل النهضة . كانت الناصرية قد وعدت بمبنى جديد للنهضة يقوم على ثنائية جديدة هى " القومية العربية والعالم " بدلا من الإسـلام والغرب . كانت القومية العربية فى المفهوم الناصرى تتضمن الإسلام لتأصيل الوحدة القومية ، وكان العالم فى المفهوم الناصرى يتضمن العصر وفكره وتراثه الإنسانى . ولكن الثنائية الجديدة اعتمدت على التوفيق أيضا ، وليس على التركيب الذى كان يتطلب إبداعا جديدا للديموقراطية واستقبالا جديدا للقوى الاجتماعية القادرة وحدها على صنع " الثورة الثقافية " التى تحلّ مكان النهضة . لكن الناصرية اكتفت بتشييد المدخل النظرى ولم تستكمل البناء الواقعى . لذلك فحين سقطت المحاولة كان الأمر هزيمة نهائية لأرقى مراحل النهضة . ولما كانت هذه الهزيمة تعنى ضمنا غياب البديل " الثورة الثقافية الشاملة " ، فقد كان البديل الجاهز هو الثورة المضادة ، وفى مقدمتها أكثر اتجاهات الفكر الدينى السلفى ثيوقراطية . وقد تسللت الثورة المضادة من منافذ عدة فى طليعتها غياب الإبداع الديموقراطى وتغييب القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة والمستقبل ، والفجوة بين الواقع والشعار ، والاعتماد على المعالجات الأمنية لمسائل الفكر والتنظيم الثيوقراطى ، وانعدام القدرة والرغبة لدى الطبقات أو الفئات المستفيدة فى القطع البنيوى مع الخصوم . ولأسباب عديدة كان مركز الثورة المضادة فى مصر ـ كما كانت للأسباب ذاتها مركزا للثورة ـ ولكنها فى الحالين كانت تؤثر سلبا وايجابا على بقية أنحاء الوطن العربى .

وهكذا كان أول انجازات الثورة المضادة الانفتاح على السلفية القديمة والجديدة ، ودعمها فى مواجهة القوميين والديموقراطيين والماركسيين . ولم يكن من قبيل الصدفة أن يتعاظم المد السلفى ، وأن يعض اليد التى فتحت له أبواب السجون ، ورفعت شعار " العلم والإيمان " . كانت تقصد الغرب بالعلم ، والإسلام بالإيمان . مرة أخرى الإسلام والغرب ، ولكن الزمان كان قد تغير . كان التوفيق الهش بين الطرفين قد ذاب فى هزيمة ١٩٦٧ ، وغاب تماما أثناء الطيران إلى القدس المحتلة فى ١٩٧٧ ، وانتهى الأمر بدخول القوات الصهيونية بيروت ١٩٨٢ . وانتحر أكبر شعراء لبنان وأحد أبرز الشعراء العرب فى اليوم الثانى من الغزو ، خليل حاوى الشاعر المسيحى القومى العربى ، انتحر دلالة على أن دائرة الهزيمة قد اكتملت فى خمسة عشر عاما ، فلم تكن الهزيمة عام ١٩٦٧ ولا غزو بيروت عام ١٩٨٢ حصارا عسكريا ، وإنما كانت الدائرة ـ سقوط النهضة ـ قد اكتملت وانغلقت وشكلت حاجزا نهائيا بين ما كان وما سيكون . وقد تداعت الأحداث من مصر إلى بقية أقطار الوطن العربى ، بالانتشار السياسى والإرهابى للسلفية الراديكالية التى انتهى المطاف ببعض اجنحتها إلى برلمانات بعض الدول العربية ، وإلى الشرعية السياسية ، المنظمة أحيانا .. بالرغم من العنف المسلح الذى مارسته أجنحة أخرى فى

شوارع القاهرة ودمشق والجزائر وتونس . ومن ناحية أخرى تداعت الحوادث بدءا من مقاطعة مصر فى قمة بغداد ١٩٧٨ إلى عودة مصر لجامعة الدول العربية عام ١٩٨٩ مرورا باعتراف منظمة التحرير الفلسطينية باسرائيل ، واستئناف العلاقات الدبلوماسية بين أغلب العرب ومصر وموافقتهم الجماعية على اعتراف منظمة التحرير . وهو بالطبع يختلف عن اعتراف السادات ، لأنه يتزامن مع استمرارية الانتفاضة وإعلان الدولة الفلسطينية واعتراف نسبة عالية من المجتمع الدولى بها . ولكن هذه الأحداث لم تكن فى جوهرها العميق أحداثا سياسيـــة فقط ، وإنما كانت فى الوقت نفسه أحداثا فكرية كبرى ، تتصل بمفهوم الهوية القومية من ناحية ، وتتصل من ناحية أخرى بالموقف من الأساس الدينى لنشأة الدول . ولم يكن كلا المفهومين بعيدين عما جرى فى لبنان من حرب أهلية ذات طابع طائفى أعلنت بعض قواه عن تحالفها مع اسرائيل وتدرجت القوى الأخرى فى إقامة علاقات عملية مع هذا " الكيان الصهيونى العنصرى " كما كان يسمى ، وكما استطعنا فى الماضى أن ننتزع تصريحا بهذا المعنى من الأمم المتحدة . ولم يكن كلا المفهومين كذلك بعيدين عما جرى فى مصر من أحداث طائفية رأت فى الصلح مع " أعداء الله " عدوانا على المسلمين ، لابأس أن يدفع ثمنه المسيحيون المصريون باعتبارهم من " أهل الكتاب " . كان التفسير الدينى للصراع العربى ـ الصهيونى أبعد ما يكون عن التفسير الوطنى أو القومى ، فقد كان الصراع ـ عند أصحاب هذا التفسير ـ ولايزال بين المسلمين واليهود . وعلى هذا النحو ، فإن وجود المسيحيين على خريطة الصراع لن يكون لمصلحة الإسلام ، بالرغم من الموقف الرسمى للكنيسة المصرية بمنع الأقباط من الحج إلى بيت المقدس .

على أية حال ، فإنه إذا كانت الهزيمة عام ١٩٦٧ هى نقطة البداية لهذا المد الثيوقراطى المتعاظم ، فإن هناك أربع نقاط تحوُّل تاريخية قد أسهمت فى تحصين هذا المد وإطالة عمره ومدِّه بمختلف وسائل الحماية .

أول هذه النقاط هو النفط أو الثروة النفطية الكبرى التى تلت حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، فقد انفجرت هذه الثروة فى الأقطار التى لجأ إليها الإخوان المسلمون من الزمن الناصرى . وهى ذاتها الأقطار التى توهمت أنها تسلمت القيادة العربية بعد الهزيمة الناصرية ، وكان يهمها الإسراع بتحويل الأنظمة الوطنية إلى الوجهة التى طالما حلمت بأن تكون سمسار الوصول إليها . وهى أخيرا الأقطار التى هاجر إليها المصريون واللبنانيون والفلسطينيون والسوريون والتونسيون والمغاربة واليمنيون من القوى العاملة الفائضة التى تحتاج إليها التنمية فى بلاد النفط .

وقد كان من الطبيعى لهذه القفزة النفطية ـ داخل الدائرة المظلمة المغلقة على احباطات الهزيمة

المستمرة ـ أن تثمر نوعا من " العنصرية النفطية " لدى أبناء الأقطار المنتجة تقابلها " شوفينية وطنية " لدى العاملين فيها من أبناء الأقطار غير النفطية . وكان من الطبيعى كذلك أن ترعى الحكومات النفطية هؤلاء اللاجئين إليها تحت راية الإرهاب الناصرى أو البعثى للمسلمين الصالحين ، فاستطاعوا أن يحصلوا على الأموال اللازمة للنشاط السياسى داخل وخارج أوطانهم الأصلية . وهو النشاط الذى استطاع أن يؤسس بؤرا مسلحة . وتمكنت تلك الأقطار من التمويل المباشر بالتبرعات العلنية للحكومات أو للقطاع الخاص لبناء المساجد والمستشفيات والمدارس ودور النشر . وكان العاملون من الطبقات الشعبية ـ وبعض المثقفين ـ جيشا احتياطيا لقيم المجتمعات التى عاشـــوا فيها ، حتى إذا عادوا إلى بلادهم نقلوا إليها عادات وتقاليد وأساليب حياة مواطن الهجرة .

وثانى هذه النقاط ، الانفتاح . وهو يرتبط بالنقطة الأولى ، ولكنه يتجاوزها إلى وسائل الاستثمار . إن هذا الانفتاح الذى يعتمد على التجارة الربوية القائمة على الاستيراد والتصدير والتهريب والخدمات يفتح الباب واسعا أمام مجتمعات الاستهلاك ، ويغلق الأبواب أمام الإنتاج الوطنى الواسع ، الأمر الذى يؤدى بمجتمعات التخلف إلى الاستدانة بغير قدرة على السداد ، وإلى الانفجار السكانى الذى يعوض الشعور بالأمان ويجسم حالة اللامبالاة ، وإلى الإدمان على المخدرات المادية والعقلية من السموم البيضاء والسموم السوداء التى تعبر عن العجز فى مواجهة أعباء الحياة باللجوء إلى عالم الغيب أو عوالم الغيبوبة . ويخرج الشباب من الفقراء شاهرين سيوفهم باحثين فى ظلام اليأس عن الحرية والعدل . وهم لايرون السلسلة المعقدة من المولين للسوق السوداء والمحرضين على اليأس ممن يستغلون فقرهم ومحدودية تفكيرهم ويدفعونهم دفعا إلى تحطيم المعبد على رؤوسهم وعلى الآخرين . وقد كانت شركات توظيف الأموال وماتزال نموذجا على " الانفتاح " الذى يستغل الطموحات المحرمة للثراء السريع والصياغات المنمقة لتبرير الحرام باسم الدين . ويقف بعض علماء الدين موقف الدعاة لهذه الامبراطوريات التى تسرق عرق المواطنين المخدوعين والطامعين وتهرب بها إلى المصارف العالمية غير الإسلامية التى يتعارض عملها كليا مع إدعاءات الأباطرة عن الربا ، بل إن هذه المصارف يملكها من لاعلاقة لهم بالإسلام من قريب أو بعيد . كان الانفتاح وسيظل فى بلادنا قناعا للتبعية ، وتسويقا لشعارات الثيوقراطية الجديدة .

وثالث هذه النقاط الحروب الأهلية المعلنة وغير المعلنة ، وخاصة فى لبنان . وبالرغم من أن الصراع اللبنانى فى بداياته الأولى كان صراعا اجتماعيا بين فقراء البحر والمزارع والأسواق والموظفين الصغار والطلاب والمعلمين وأحزمة الفقر حول العاصمة ، وبين أرباب البنوك والمخدرات والجاسوسية والدعارة وعملاء الترانزيت والسياحة والخدمات والشركات الأجنبية ، فإنه سرعان ما اكتسى هذا

الصراع بالألوان الدينية والطائفية والمذهبية القانية .. ذلك أن تكوين لبنان فى الأصل لم يعتمد مبدأ المواطنة فضلا عن تكريسه وترسيخه عبر التفاعلات الاجتماعية التى تبلور القوام الوطنى ـ الطبقى . وإنما أعتمد مبدأ الطائفة . لذلك تحولت الحرب اللبنانية إلى مصدر للاشعاعات الطائفية الملوثة . وهى أيضا مرتبطة أوثق الارتباط بالنفط والانفتاح فى موازاة تطور الثورة المضادة لمصر (وفلسطين ولبنان باعتبارهما حلقتين ضعيفتين فى السلسلة العربية) والتوازى المحكم بين الاعتراف أو التطبيع الرسمى التدريجى مع الكيان العنصرى الصهيونى وبين تعاظم المد السلفى الراديكالى . لقد بدأت الحرب فى لبنان عام ١٩٧٥ عشية الاتفاق المصرى ـ الأمريكى ـ الاسرائيلى على فك الاشتباك الثانى فى سيناء ، وقامت اسرائيل باجتياح الجنوب اللبنانى بعد التوقيع على اتفاقيات كامب ديفيد . ثم كان الغزو الشامل للبنان عام ١٩٨٢ بعد التبادل الدبلوماسى بين مصر واسرائيل بعامين . هل هذا التوازى فى مسيرة الأحداث من قبيل المصادفات ؟ وهل من قبيل المصادفات أيضا أن يرتبط نظام النميرى فى السودان بتطبيق الشريعة الإسلامية والمساهمة المباشرة فى نقل الفلاشا (اليهود الاثيوبيين) إلى اسرائيل ، وتهديد الوحدة الوطنية السودانية بالتقسيم بين شمال وجنوب ، بسبب قوانين سبتمبر التى ترفع راية الإسلام ؟

ونصل إلى النقطة الرابعة ، وهى الدولة الشيعية الجديدة فى إيران . وأخيرا تحقق الحلم الذى هز العلمانيين انفسهم فى جميع أنحاء العالم : ثورة شعبية يقودها رجال الدين ضد أقوى قلعة للطغيان الشاهنشاهى .

تجلّت الحقيقة تدريجيا ، وإذا برجال الدين سرقوا الثورة من الشعب . وتحولت إيران إلى طاحونة دموية لاتقل بشاعة عن زمن الشاه محمد رضا بهلوى . وشنت الدولة الدينية فى إيران حربها على العراق ثمانى سنوات ، ارتكبت خلالها أفظع الجرائم بحقوق الإنسان . ولكنها بقيت نموذجا وإلهاما ومركزا لأخطر أنواع الفكر الدينى السلفى ، تدعم الشبكات الإرهابية الواسعة الانتشار والمنظمات الدينية السياسية فى مختلف أرجاء العالم وأساسا فى الوطن العربى ، ومصر فى موضع القلب .

كانت هذه النقاط الأربع ، بالرغم من هزيمة دعاوى إيران فى شن الحرب وسقوط أكبر شركات توظيف الأموال فى مصر ، هى الإطار العام لصورة العلمانية التى تزداد تشويها والثيوقراطية التى تزداد تعاظما فى الدولة والمجتمع على السواء .

ومن هنا أصبح البحث عن علمانية جديدة هدفا حضاريا ينقذ بلادنا من الانقراض ولو بالسلب ، أى

بزيادة الكم العبثى للوجود أو مانسميه بالزيادة فى عدد السكان . هذه الزيادة قد تصبح بمعنى ما نوعا من الانقراض .

ولابد من أجل ذلك أن نقر سلفا باخفاق الأشكال الشائهة للعلمانية التى كانت أو مايزال بعضها سائدا فى أقطارنا إلى الآن . وبالطبع ، فالخطاب هنا ليس موجها إلى الدولة العربية المعاصرة التى تعيش أيا كان موقعها الجغرافى أو العقائدى فى دائرة الهزيمة المغلقة .

يجب أن ننتبه فى البداية إلى أننا لسنا وطنا ليبراليا كالغرب المعاصر ، ولا نحن بالوطن الذى يشق طريقه نحو الاشتراكية . وفى الحالين ، فان العلمانية تتخذ معنى يتسق مع البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية . وليس بيننا من يفكر فى علمانية النازية والفاشية . ولكن قد يكون بيننا أحد اثنين : علمانى على الطريقة البورقيبية المأخوذة عن كمال اتاتورك ، وهى جزء لايتجزأ من نسيج التبعية الصارمة للغرب . أو علمانى على طريقة " النهضة " التوفيقية التى انهزمت ، وحين أراد السادات بعثها تحت شعار " دولة العلم والإيمان " تأكدت الهزيمة .

نحن نحتاج إلى علمانية تسهم فى الاستقلال ، هى جزء من بناء الدولة القومية الحديثة .

ليست العلمانية ، بطبيعة الحال ، مبدأ ينطوى على الاطلاق أو التعميم ، بل هى مفهوم نسبى يرتبط تعريفه ومداه بالزمان والمكان .

وحتى الآن لم يثبت قط أن المسيحية أو الإسلام أو اليهودية قد أسست دولة تخلو من التمييز العنصرى وتحرص عمليا على احقاق حقوق الإنسان بغض النظر عن اللون أو الجنس أو العقيدة . هناك فقط فى بعض حالات الكفاح الوطنى ، يمكن لأصحاب الاتجاهات الدينية أن يشاركوا فيها من منطلقات مختلفة ، كمشاركة الإخوان المسلمين فى حرب فلسطين حتى ولو كان المنظور الإسلامى هو أن الجهاد كان فى سبيل الله والإسلام . وكمشاركة رهبان وقساوسة أمريكا اللاتينية فى مناهضة الطغيان الحاكم ، حتى ولو كان المنظور الكاثوليكى هو " لاهوت التحرير " . هذه حالات فى " المعارضة " . أما السلطة فشئ آخر ، لم يثبت إلى الآن أن التداخل بين الدولة والدين ، لمصلحة الإنسان أو العدل أو الحرية .

وهناك فى الأوساط السلفية العربية الإسلامية من ينفى قطعيا أن تكون هناك دولة دينية فى

الإسلام ، أو أن يكون لرجال الدين سلطة فى الدولة الإسلامية . والسجال النظرى فى هذه الأمور قد يتحول إلى لجاج لايساعد على إبراز الحقيقة .

والحقيقة الاجتماعية للسلطة تقول أنه لابديل للعلمانية فى جدول أعمال أى تغيير للحاضر من أجل مستقبل أفضل للعرب ، مسلمين وغير مسلمين . ولكن العلمانية التى نبحث عنها لانطاردها فى المجردات أوفى الأطر المرجعية خارجنا . نستفيد من تجارب التاريخ ، نعم . ولكن إطارنا المرجعى هو واقعنا المباشر ، بكل سماته ومقوماته ومكوناته . وإطارنا المرجعى كذلك هو حاجتنا إلى ثورة ثقافية شاملة لا إلى العلمانية وحدها .

هذه هى البوصلة إذن : علمانية لواقعنا ، وعلمانية كجزء من مشروع أشمل .

أما الواقع ، فهو بالغ التخلف والتحلل بكافة المقاييس العلمية ، ومن آيات تخلفه وتحلله هذا التمزق المعلن أو المسكوت عنه ، قوميا ووطنيا ودينيا وطائفيا وقبليا وعشائريا . وهو تمزق بنيوى من الجذور إلى الفروع .

والواقع أيضا هو سيادة القمع فى الخطاب السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى . وهو القمع المتعدد المستويات والدرجات بدءا من سلطة الدولة وانتهاء بسلطة العائلة أو العكس ، مرورا بسلطة الرأى العام والعقيدة الشائعة والتراث . ويرتدى هذا القمع عند الحاكم أو الأب أو المعلم أو شيخ القبيلة أو عالم الدين أو رئيس الحزب ثيابا دينية معلنة أو مضمرة .

والواقع كذلك هو التفاوت الطبقى الواسع الذى أفضى إلى شرائح ضيقة من كبار تجار العملة وكبار المقاولين وكبار المهربين وكبار تجار المخدرات وكبار المرتشين وكبار المختلسين وكبار تجار السوق السوداء وكبار السماسرة ، وكبار تجار الرقيق الأبيض وكبار تجار السلاح . وهى شرائح كونت طبقة كاملة غير منتجة من أصحاب الملايين ، وهرما كاملا من الطبقات والفئات والقوى الاجتماعية المطحونة والتى تزداد فقرا سواء بافلاس الرأسمالية المنتجة عبر تصفية أعمالها الزراعية والصناعية وانضمامها إلى الطفيليين على الإنتاج أو تصفية أعمالها واستثمار أموالها فى البنوك أو تصفية أعمالها والانضمام إلى الطبقات الأدنى ... جنبا إلى جنب مع تزايد نسبة البطالة سنويا والتضخم الدورى والعجز الفادح فى ميزان المدفوعات وتناقص الناتج القومى وانخفاض معدلات التنمية .

يصبح المشروع الأشمل لمواجهة هذا الواقع هو " الثورة الثقافية الشاملة " التى تتناول فى خطابها

النقد الجذرى للأسس الهيكلية لهذا الواقع ، والنقد الجذرى لأطروحاته الفكرية .

وخلال الربع القرن الأخير عرف الفكر العربى المعاصر قراءات نقدية لايديولوجيات الواقع الوطنى بعد الاستقلال عموما ، وبعد انفصام عرى الوحدة المصرية السورية خصوصا ، وبعد هزيمة ١٩٦٧ على نحو أكثر خصوصية . ويمكن الإشارة إلى بعض العناوين الدالة :

(١) الايديولوجية العربية المعاصرة ، لعبد الله العروى .
(٢) الخطاب العربى المعاصر ، لمحمد عابد الجابرى .
(٣و٤) النقد الذاتى للهزيمة (و) نقد الفكر الدينى ، لصادق جلال العظم .
(٥) نقد الفكر القومى ، لالياس مرقص .

هذه العينات من " النقد " الذى وجهه الفكر العربى المعاصر ، كان خطابا يتناول السلبيات والثغرات ، وليس " الجذور " أو الأسس العميقة لمشروعية الدولة الوطنية الحديثة . وكان العجز والإخفاق لهذا النقد فى تشخيص وتحليل واقتراح البدائل لهذه " الدولة " هو أن النقد كان يستهدف ملء الفجوات وليس القطيعة البنيوية . وهو لقاء موضوعى فى الجوهر مع الحكم العربى المعاصر . إنه اختلاف فى بعض التفاصيل ، ولكنه اتفاق فى المبدأ القطرى للدولة العلمانية ـ الثيوقراطية الهجين . أسباب ذلك أن هذا النقد ينتمى إلى خطاب النخبة التى ولدت على وجه التقريب بين عامى ١٩٣٠ و ١٩٤٠ فهى النخبة التى تربت وتكونت لحظة تأسيس الدولة الوطنية الجديدة ، وتداخلت مصالحها منذ البدء مع " الاستقلال " خاصة أنها قد خرجت فى غالبيتها من صفوف الشرائح المستفيدة من " الثورة " و" حركة التحرر الوطنى " والجلاء . هذه النخبة فى واقع الأمر هى التى أقامت الجسم البيروقراطى ـ التكنقراطى للدولة الجديدة ، وأضحت أسيرة الوعى الذاتى الذى يرى الأجزاء ولايرى الكل . تماما كما حدث فى الأدب والفن حين تنبأ البعض بأن البيت آيل للسقوط ، ولكنهم جزء لايتجزأ من أعمدة هذا البيت . وكان شعارهم بعد الهزيمة هو " استمرار الثورة " فالخيال لم يمتد بهم إلى آفاق ثورة جديدة .

هكذا لم يتساءل أصحاب هذه العينات من " النقد " النظرى أو الفنى عن مدى المشروعية فى أصل البناء ذاته . قالوا أن هذا الشيخ أو هذا الليبرالى أو هذه البرجوازية الصغيرة أو هذا المرجع الغربى ، هو السبب . لم يخرج أحدهم من البيت ، من فوقه ومن أسفله ومن جوانبه ليشهد أنه لم يتأسس على الصخر فما أن أقبلت العاصفة حتى أطاحت به واقتلعته من الرمال التى شُيِّد فوقها لذلك كان لابد من " نقد النقد " بوضع الأصول كلها فى صيغة سؤال دون تحريم مسبق أو تقديس لاحق .

لايجوز مثلا الاكتفاء بنقد النصوص فى معزل عن التحققات التى وقعت حتى اعتلى أصحاب

النصوص أو المؤمنون بهم وبها عروش السلطة . ولايجوز أيضا التخصص فى نقد جزئية أو بنية فى معزل عن بقية الجزئيات والبنى : الدولة والمجتمع ، السلطة والشعب ، الحكم والمعارضة ، الثقافة والحرب ، الإعلام والسلام . ولايجوز أخيرا التفرغ لطرف من أطراف الإشكالية معزولا عن بقية الأطراف التى (قد) تكون على بعض الصواب ، ولكنها مسؤولة عن (كل) الخطأ من جانب الآخرين .

ومعنى ذلك أن نقد الفكر القومى يتجاوز نقد زكى الارسوزى وساطع الحصرى وميشيل عفلق وعبد الله الريماوى ومنيف الرزاز إلى نقد البنية الاجتماعية ـ الثقافية لهؤلاء الرواد ، وأصول تجاربهم المأخوذة عن الوحدة الالمانية والوحدة الإيطالية وفلسفة برجسون . ثم يمتد النقد إلى جوهر الوحدة المصرية ـ السورية التى تنازل فيها الحزب القومى العربى عن الديموقراطية ارضاء للقيادة الناصرية ، وتنازلت فيها القيادة الناصرية عن المضمون الاجتماعى للوحدة التى أمست فى التحليل الأخير " حاصل نفيين " فكانت الوحدة الانفصالية ، وسجلت عريضة تأييد الانفصال توقيعات دعاة ـ وبعضهم رواد ـ القومية العربية والوحدة . بل على هذا النقد أن يمتد إلى التجليات السلطوية والطائفية والعرقية للحكم " القومى العربى " ، وكيف تمرغت العلمانية فى الوحل ، إلى جانب الديموقراطية الذبيحة . ما علاقة هذه النتائج المأسوية الدامغة بالأصول العنصرية فى الفكر والتجربة الأوروبيين اللذين نهل منهما الفكر القومى العربى ؟ وما علاقة هذه النتائج بالعداء المضمر لليبرالية التى عرفتها علمانية الغرب الرأسمالى ، والعداء المضمر للاشتراكية التى عرفتها علمانية الشرق الماركسى ؟ وما علاقة ذلك بالفجوة الواسعة بين الشعار اللامع " وحدة ـ حرية ـ اشتراكية " أو " حرية ـ اشتراكية ـ وحدة " وبين الواقع غير الوحدوى ، الدكتاتورى ، الاستغلالى ؟ هل لذلك علاقة بالانتماء الطبقى لقادة الأحزاب والحركات القومية العربية ، أم أن له علاقة بوظيفة المثقف النخبوى فى جهاز الحزب (القومى العربى) أو أجهزة الدولة (القومية العربية) ؟ وهى الدولة التى لم تحقق الوحدة ولا الحرية ولا الاشتراكية ، بل ذبحت الحريات الديموقراطية وخنقت العدل الاجتماعى تحت هذه الرايات .

لم يُجب أحد فى نقده للفكر القومى أو الدولة القومية على هذه التساؤلات ، لأن قطاعا من " الجيل " كان جزءا لايتجزأ من الوعى القطرى ، الاوتوثيوقراطى ، للحزب والدولة .

ولا نقد للفكر القومى ينفصل عن نقد الفكر " الاشتراكى " ، فكما أن الوحدة الانفصالية قامت على أسس غير مبدئية تبرر الإذعان للدكتاتورية ، أسس براجماتية (ذرائعية) تنتفع من استبعاد " الآخر " سواء كان الآخر تيارا سياسيا أو قوى شعبية ، فإن " الاشتراكية " المزعومة أقبلت وأدبرت على أسس غير مبدئية تبرر هى الأخرى الاجراءات الدكتاتورية ، وتعبر عن احتياج انتهازى لصياغة التنمية التى لم

تكن قط فى أى وقت تنمية اشتراكية أو طموحة إلى التحول الاشتراكى . وهكذا كانت " الاشتراكية الديموقراطية التعاونية " ثم " الاشتراكية العربية " وفى قول آخر " اشتراكية إسلامية " ـ وكلها منبثقة من واقعنا لا علاقة لها بفكر الآخر وتجاربه ـ إلى " الاشتراكية العلمية " فى الميثاق الوطنى المصرى ، وهو استخدام لمصطلح متداول فى غير مرماه الحقيقى ولاسياقـه الطبيعى ... بل مجرد " لافتة " أخفت مقدمات الهزيمة . أين هو نقـد الفكـر " الاشتراكـى " أو " التجربة الاشتراكية " التى تتناول ما هو أبعد من " البرجوازية الصغيرة " ، تتناول " الاحتياج " إلى والينابيع الدينية وشبه الدينية : عمر بن الخطاب ، عمر بن عبد العزيز ، ابوذر الغفارى ، إلى آخر الرموز التى " تبرر " بعض الاجراءات الوطنية بفيض غامر من الايديولوجيات الثيوقراطية . ولما تناقضت هذه الاجراءات مع الغايات المعلنة للسلفية الراديكالية ، لم يجرؤ النقد الموجه " للاشتراكيات العربية " أن يواجه الفكر الثيوقراطى فى عرينه ، وإنما التف من حوله ونازله فوق أرضه تحت رايات سلفية أخرى .

ما علاقة الفكر السلفى بالشعارات " الاشتراكية " للدولة الوطنية ؟ ما علاقته من حيث البنية الايديولوجية " للثوار " والبنية الاقتصادية ـ الاجتماعية للسلطة ؟ ومرة أخرى لم يقدم لنا نقد الفكر " الاشتراكى " جوابا .

لذلك لم يقل لنا أحد لماذا ضاعت العلمانية من كلا المشروعين : القومى والاشتراكى ؟ ولابد لأى مشروع جديد يحمل لواء الثورة الثقافية الشاملة من أن يتضمن الجواب من خلال النقد الجذرى للنص المكتوب والنص المكبوت والنص الذى تحقق وانهزم .

ولابد لأى مشروع جديد يحمل لواء هذه الثورة من أن يطرح السؤال الذى غاب عن الخطاب النقدى المعاصر ، حول الليبرالية العربية . هل عرفنا الليبرالية أصلا ، أين ومتى وكيف ؟ إن الفكر القومى يفترض أن العلمانية من البنود الأساسية لجدول أعماله ، والفكر الاشتراكى يفترض أن العلمانية بالنسبة له كالروح فى الجسد . وقد ثبت بطلان هذه الدعاوى فى التطبيقات العربية ، فماذا عن الليبرالية التى لاتكتسب دلالتها فضلا عن مشروعيتها إلا إذا كانت العلمانية عمودها الفقرى ؟ دولة الاقتصاد الحر تفصل الدين عن الدولة تلقائيا . ولكن الذى حدث فى بلادنا أن الليبرالية الاقتصادية قد عاشت غالبا بمعزل عن توأمها الليبرالية السياسية ، وأنها قد عاشت عمرها فى ظل الاستعمار القديم أو الجديد ، وأنها عاشت أحيانا فى ظل نظام ثيوقراطى (الملكية المطلقة الوراثية التى تنسب نفسهـا إلـى آل البيت) . وهكذا ، فإن التشوه الذى أصاب أشباه وأشباح البرجوازيات العربية الممسوخة بدءا من مجتمعاتها المستقرة المتطورة وانتهاء بمجتمعات النفط التـى ازدادت تشوها ، قد أصاب الليبرالية

بالهزال والكساح ، حتى الليبرالية الاقتصادية أقعدها عن الحركة حين قتل مبكرا رديفهـا السياسـى (التعددية الحزبية والإعلام الحر) ومنع أية بذور علمانية من التطور والتبلور والفعالية ، بغزل النسيج الاقتصادى الاجتماعى السياسى للدولة والمجتمع من خيوط السلطة الدينية سواء كانت حروف النص أو علماء الدين أو العائلة المالكة أو الجنرالات ، أو هؤلاء جميعا .

لم يطرح أحد السؤال الليبرالى بعد .

لذلك كان لابد فى تقديم أى مشروع جديد للثورة الثقافية الشاملة من إعادة طرح الأسئلة القديمة والجديدة والمنسية والمؤجلة ، عبر جيل ورؤيا يقفان بمواجهة الاطروحات السابقة للدولة الوطنيـة و" نقادها " . لايقفان بالقرب ولا فى حالة تواز ، وإنما فى المواجهة . ومن النقد الجذرى سوف نتقدم قليلا إلى الأمام ، بعيدا عن الصور المأسوية لهزيمة الشعارات القومية والاشتراكية والليبرالية ، فكما أن بعضا من ألمع رموز الفكر الوحدوى تركوا توقيعاتهم للتاريخ على عريضة الانفصال ، كذلك فإن بعضا من ألمع رموز الخطاب النقدى العربى المعاصر قد تحولوا إلى الانتماءات الطائفية أو العنصرية أو السلفية التى عاشوا أينع سنوات أعمارهم وحققوا ذواتهم واكتسبوا مكانتهم فى تاريخنا الثقافى من خلال " نصوصهم " الناقدة لهذه الانتماءات . هذا النكوص أو الارتداد ، بالرغم من مأسويته ، فإنه يكشف الأصل البعيد لنقدهم الجزئى المبتسر المشوه ، وأسباب قصوره وهزيمته .

بعد هذا الحرث العميق للأرض التى نمضى فوقها ، علينا أن نواجه ذاتنا ـ هويتنا القومية . وقد تعرضت هذه الهوية لاضطراب شديد فى موازاة المد السلفى ، حيث ساد الاعتقاد بأن الأممية الدينية هى البديل الشرعى للانتماء القومى ، وأن العلمانية تبعا لذلك بدعة غربية ملحدة مضادة للإسلام . لذلك كانت نقطة الانطلاق الأولى فى أى مشروع للثورة الثقافية الشاملة ، هى الذات الثقافيـة ـ الحضاريـة (= الهوية القومية) . هذه النقطة تتكون من خصوصيتين ، الأولى هى القوميـة العربية ، والثانية هى تعريب الأقطار المفتوحة .

أما الخصوصية الأولى فتتمثل فى أن الإسلام كان أيديولوجية التوحيد القومى الأولى بين الشعوب والقبائل والعشائر حين تكونت منها نواة الأمة العربية التى امتدت جغرافيا وبشريا من المحيط إلى الخليج ، بينما بقيت شعوب اعتنقت الإسلام فى روابطها القومية المغايرة ، القديمة والسابقـة على الإسلام ، والتالية له فى الوقت نفسه . وقد تعرضت الأمة العربية لانقلابات متعددة من داخلها ومن خارجها استهدفت وحدتها السياسية فى دولة واحدة . ولكن الإسلام ظل عنصرا ثقافيا حضاريا قائما

بالرغم من التمزق السياسى . وقد تمكنت المسيحية العربية باستقلالها عن الكنيسة الغربية من أن تثبت أهليتها وضرورتها لأن تكون عنصرا ثانيا يقوم فى البنية القومية بدور المصل الواقى من الطائفية وهمزة وصل بين التاريخ والمجتمع المتعدد وأحد أعمدة التوازن .

وقد تكونت الأمة العربية من أعراق وأديان ومذاهب وبيئات مختلفة ، فأضحت هذه النشأة التاريخية ميلادا حضاريا يفرض التنوع فى إطار الوحدة كمدخل للانتماء إلى هذه الأمة . لذلك ، فإن التعددية الثقافية والحضارية جزء لاينفصل عن البنية الأساسية للأمة العربية . وهى التعددية التى تدعم وحدة هذه الأمة إذا حضرت الصيغة الديموقراطية ، أما إذا غابت فإن التعددية تفضى إلى الانقسام والتشرذم . والأصول العرقية والدينية والمذهبية المختلفة لاتلتقى إلا فى إطار الندية والتكافؤ والمساواة فى الحوار وصنع القرار . إنه الاعتراف المسبق باختلاف الأصول وتعدد الاجتهادات وتنوع المصالح . هكذا تصبح العدالة الاجتماعية تخطيطا اقتصاديا وسياسيا للديموقراطية ، يبتعد كليا عن ثباتية أية سلطة للنص أو المؤسسة أو الزمن . ليس من عصر ذهبى ولا من نص مقدس ولا من مؤسسة ذات حق الهى فى التأويل أو التشريع . علاقات التوازن الاجتماعى ، ومؤشـرات التغيير ، بما يعنيه ذلك من قوى إنتاجية وعلاقات إنتاج ، هو الذى يشرع ويقرر دون أية مرجعية للآخر فى الزمان (السلف الصالح) أو فى المكان (الغرب) . المرجعية الوحيدة ذات الشرعية هى مصالح المنتجين وتحديد قوى الإنتاج فى طريق التقدم .

ومن هنا ، فالانصهار القومى التدريجى برفقة الاستيعاب العميق لمنجزات الحضارات السابقة على الإسلام والتالية له يفتح الطريق أمام الإبداعات الفلسفية والمنجزات العلمية بواسطة القطيعة المعرفية مع الماضى والمشروطة بالتواصل مع الحاضر . على هذا النحو يكتسب " تعريب الأقطار المفتوحة " مدلوله الحضارى العميق ، فلا تتناقض الوطنيات المصرية أو السورية أو المغربية أو اليمنية أو العراقية مع الذات ـ الهوية القومية العربية ، مادامت هذه الهوية ترث الحضارات الوطنية وتسلّم ضمنا بخصائصها النوعية المستقلة . حينئذ تقف هذه الوطنيات بمواجهة الدولة القطرية التى آلت ـ بالتفتت العـرقى الطائفى ـ إلى انتهاء . ولم يعد أمامنا موضوعيا ، سوى التحول السريع إلى دويلات قبلية أو مذهبية أو اثنية (عرقية) ، أو التحول إلى الدولة القومية .. فالحالة القطرية كانت مرحلة وسطية تناسبت طرديا وعكسيا مع النشأة الاجتماعية لأشباه وأشباح البرجوازيات المشوهة المسوخة الانفصالية ـ رغم أية شعارات ـ فى ظل الاحتلال المباشر أو التبعية . وبسقوط معادلة النهضة التوفيقية التى كانت عماد القطريات الوسيطة ، لم يعد هناك سوى الانفراط المحتم تحت راية الأممية الدينية ، أو التوحد القومى تحت راية الديموقراطية . هكذا تصبح العلمانية نسقا يكتمل ببقية عناصر الثورة الثقافية الشاملة ،

ويغيب بغياب أى عنصر آخر . إنها المعرفة العضوية وليست ثقافة النخبة ، فحيث لا تعارض بين الوطنية والقومية ولاتناقض بين عناصر التكوين القومى ومن بينها الإسلام العربى والمسيحية الشرقية ، لايكون ثمة تعارض بين العلمانية والإيمان الدينى دون توظيف لهذا الإيمان فى بنيان الدولة ومؤسساتها التشريعية والتنفيذية . هذا الإيمان أيضا يطبع الذاتية الثقافية والهوية القومية بأحد ملامح بصمتها دون تمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين ، ودون تمييز بين المؤمنين وبعضهم البعض . ولاضمان لذلك بغير إبداع الصيغة الديموقراطية التى تجعل من العلمانية قيمة معيارية يحتكم إليها الجميع على اختلاف أديانهم أو اتجاهاتهم السياسية .

ولا إبداع للصيغة الديموقراطية الجديدة بغير الاسقاط النهائى لرواسب التوفيق بين المتناقضات ، واستبدالها بأدوات " التركيب " بين مختلف عناصر الثورة الثقافية الشاملة . وإذا كانت الذات ـ الهوية القومية بكافة مقوماتها هى نقطة الانطلاق ، فإن " العالم " بكافة مكوناته هو بنية الاتساق . لسنا هنا بإزاء ثنائية جديدة . وإنما نحن بصدد منظومة معرفية تعتمد على ثلاثة أطراف .

أولها وحدة التراث الإنسانى . لن يفيدنا من جديد " الانتقاء " من تراثنا الدينى و " الانتقاء " من منجزات الغرب ، فهذه الانتقائية تمهد للتوفيق الهش بين المتناقضات التى حبلت بها وولدتها البرجوازيات الممسوخة . والبديل هو أن التراث " حركة وعى " تتطلب اكتشاف قوانينها المضمرة فى القيم والعادات والسلوك وأنماط الفكر . لسنا فى حالة استدعاء للماضى ، لأن التراث الذى نقصده هو التراث الحى فينا . ولسنا فى حالة استحضار الايجابى ونفى السلبى من التراث ، لأن التراث حاضر ولايحتاج إلى استحضار ، ولأن فرز ماندعوه إيجابيا عما ندعوه سلبيا مستحيل ، بالإضافة إلى أن السلبية والايجابية قيم نسبية تختلف من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر ومن وعى إلى آخر ومن طبقة إلى أخرى . والتراث فى جميع أحواله بشرى من صنع أسلافنا وأسلاف أسلافنا ، ومن ثم فليس من مقدسات ، فعبادة الماضى والانغماس فى الغيبيات لايضعان أيدينا على التراث ، بل على الأوهام العنصرية . أما اكتشاف القوانين المضمرة فى حركة التراث الحى داخلنا وخارجنا ، فإنها تضع أيدينا على مفاتيح التاريخ لأبواب الحاضر إلى المستقبل .

هذا التراث يتكون من البعد الاجتماعى الذى يصوغ التباينات بين الأفراد والجماعات والطبقات ، ومن البعد الوطنى أو القومى الذى يصوغ العقل الجمعى ، ومن البعد الإنسانى الذى يجعلنا بالانتساب إليه ورثة شرعيين لمنجزات الحضارة البشرية كلها ، وشركاء أصيلين فى عطائها حتى إذا تخلفنا زمنا عن اللحاق بركبها الصاعد . هكذا تسقط دعاوى السلفية المعاصرة فيما تسميه بالغزو الثقافى ، وما تدعو

إليه من انكفاء على الذات فى أكفان الماضى . إن اكتشاف عالمية التراث الإنسانى جنبا إلى جنب مع البعدين الاجتماعى والوطنى ، هو عملية الهدم والبناء اللازمة لوعينا بضرورة تحرير الدين من الدولة وتحرير المجتمع من الايديولوجيات الثيوقراطية المتراكمة من أقدم الأزمنة . لذلك كانت العلمانية المقترحة فى الثورة الثقافية المقبلة أكثر شمولا من أن تكون مجرد تحرير سلطة الدولة من سطوة رجال الدين ، بل هى إلى جانب ذلك وغيره برنامج متعدد المراحل والجوانب والوسائل لتحرير البنية الاجتماعية ذاتها من السيطرة الثيوقراطية الموغلة فى التخلف ، الأمر الذى يستدعى حربا ثقافية وإعلامية واسعة النطاق ضد الشعوذة والخرافات .

وهو البرنامج الذى تدعمه ـ إلى جانب اليقين بوحدة التراث الإنسانى للحضارة المعاصرة ـ ثورة الاتصال والمعلومات التى يستحيل معها فى المستقبل المنظور أن نتعامل واياها كما تعاملنا مع تكنولوجيا الانقلاب الصناعى الأول والثانى ، أى بمنطق براجماتى (ذرائعى) يُخضع الانتفاع العملى بالتكنولوجيا لتبريرات النص المقدس . لن يكون ذلك ممكنا ، لأن آليات الثورة الالكترونية فى الاتصال والمعلومات تصادر على هذه النفعية الانتهازية بقدرتها غير المحدودة على الاختراقات المعرفية لجدران الصمت والصوت . بل إن جانبا مهما من تطورات أوروبا الشرقية الأخيرة يعود الفضل فيه إلى ثورة المعلومات والاتصال التى لولاها لما أمكن لهذه التطورات أن تتخذ هذه الأشكال والمضامين والمعدلات . وهذا يقودنا إلى النقطة الأخيرة فى بنية لقائنا " بالعالم " الجديد . ذلك أن هذا العالم لم يعد هو الذى كان قائما منذ ثلث أو نصف قرن . لقد تغيرت صورته ودلالاتـــه ومحتواه ، ولم يعد ممكنا لمن يريد الحياة أن يظل خارجه . ومن بين أكثر المتغيرات تفجيرا للأطر والقوالب المعرفية القديمة ، هذه القوة الكاسحة لمبدأ حقوق الإنسان . وهى الحقوق التى لاتميز بين البشر أمام القانون ، وتضع أساليب القمع العنصرى أو الاضطهاد الدينى أو القهر الفكرى والسياسى فى مقام المحرمات . ولم يعد شعار " التدخل فى الشؤون الداخلية " صالحا للحيلولة دون محاسبة الذين يهدرون حقوق الإنسان باسم الحقوق الإلهية أو الأعراف والتقاليد أو القيم الاجتماعية السائدة .

ولا مفر للعلمانية فى هذه الحال من أن تكون همزة الوصل الرئيسية بين الذات القومية والعالم ، فإذا شئنا السكنى الآمنة فى هذا الكون أصبح الاستقلال القومى مشروطا بالوعى الإنسانـى ـ العالمى . وليس الوقوع تحت هيمنة جديدة للمركزية الغربية ، وإنما انخراط فى السياق الشامل للحضارة الحديثة . وهى الحضارة التى أصبح من المستحيل أن نكون عبئا عليها أو مستهلكين لها دون إنتاج ومشاركة حية فى همومها واهتماماتها . والبحث عن علمانية جديدة للعالم الثالث عموما ، والوطن العربى خصوصا ، يبدأ من الوعى القومى بعالمنا المعاصر وعيا نقديا وشريكا فى صنع المستقبل البشرى .

وليس من بطاقة انتساب إلى هذا المستقبل ، سوى المساهمة فى " تركيب " عناصر الثورة الثقافية الشاملة ، فهذا التركيب وحده هو الإبداع الحضارى .

القسم الثانى

القومية بين الطائفية والعصرية

١ ـــ عروبة النخبة المصرية

يطمح هذا الفصل من مناقشة " مفاهيم العروبة فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى " إلى بلورة مجموعة من الأسئلة آن آوان طرحها : هل تعتمد النخبة المصرية آليات جهاز الدولة وحدها فى تصميم الرؤى وصياغة الاتجاهات الوطنية ، ومن ثم فهى تغير مسارات العمل الوطنى وفقا لاتجاه سلطة الدولة كلما تغيرت هذه السلطة ؟ هل كانت القومية العربية فى المرحلة الناصرية ـ على صعيد النخبة ـ سياسة أم أيديولوجية أم هوية ؟ هل من علاقة بين الرؤية النخبوية المصرية للهوية العربية فى الستينيات وبين الانقلاب الاقتصادى والاجتماعى والسياسى فى السبعينيات والثمانينات ؟ إن الجيل الثقافى المصرى الذى بلغ أول السبعينيات الثلاثين أو الخامسة والثلاثين من عمره هو الذى بلغ الآن الخمسين أو الخامسة والخمسين ، ومن ثم فهو الجيل الذى تحمل أعباء الدعوة العربية نظريا وعمليا بين الخمسينيات والستينيات (الوحدة المصرية السورية ـ الانفصال ـ التدخل فى اليمن ـ حرب ١٩٦٧) . وهو نفسه الجيل الذى تحمل أعباء الدعوات المضادة (مصر المصرية ـ الصلح مع اسرائيل .. الخ) .

على أية حال ، ففى مجال التحليل والمقارنة لابد من ضبط القياس بحيث تظل مادة البحث وموضوعه فى إطار من النسبية التاريخية . أى أننا عندما نتناول " مفاهيم العروبة " فى الفكر الاجتماعى لبعض الجامعات المصرية (التى أفرزت جيل الثورة والثورة المضادة فى وقت واحد) ، فإننا نجد أنفسنا سلفا أسرى لحظتين : الأولى هى الموقع الزمنى الذى ننطلق منه ، وهو حاضرنا الراهن ، والثانية هى الموقع الزمنى لذلك الفكر الجامعى المصرى ، وهو عقد الستينيات مـن هذا القرن .

والموقع الزمنى ليس مجردا ، وإنما هو محتوى اجتماعى ـ ثقافى ، يقول إننا فى الوقت الحاضر نعايش انحسارا واضحا للفكر القومى العربى على صعيدى النظر والتطبيق ، بينما كانت الستينيات إحدى مراحل المدّ لهذا الفكر ، بالرغم من اشتمالها على نهاية الدولة العربية الموحدة : الجمهورية العربية المتحدة .

إن أرجح الاحتمالات الاحصائية تقول إن مادة " المجتمع العربى " قد دخلت برامج التعليم الجامعى فى مصر مع الوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨ ، وأن هذه المادة قد بقيت دون تغيير هام ضمن المواد الأساسيـــة فى أقسام علم الاجتماع حتى التوقيع على اتفاقيات كامب ديفيد عام ١٩٧٨ . أى أن ثمة مسافة تاريخية بين البداية والنهاية تبلغ عشرين عاما . هذه المسافة التاريخية تشارك مع عناصر أخرى فى صياغة القيمة المعيارية ، فنحن من بُعد تاريخى نرى " الحدث الثقافى " على نحو مختلف عن

معايشة لحظة حدوثه .

ومعنى ذلك أننا فى إطار المسافة بين عام الوحدة المصرية السورية وعام كامب ديفيد ، نستطيع أن نلاحق مفاهيم العروبة فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى انطلاقا من القيمة المعيارية التالية :

* إن هناك جيلا كاملا من الشباب تكوَّن ثقافيا خلال الفترة الواقعة بين عامى ١٩٥٨ و ١٩٦٨ وقد تأثر سلبا وايجابا بأحداث تلك المرحلة التاريخية الممتدة من سقوط دولة الوحدة أو ما تواضعنا على تسميته بالنفصال إلى سقوط النظام الناصرى أو ما تواضعنا على تسميته بالهزيمة .

* إن هناك جيلا آخر تكوَّن ثقافيا خلال الفترة الواقعة بين عامى ١٩٦٨ و ١٩٧٨ وقد تأثر أيضا سلبا وايجابا بأحداث " أيلول الأسود " الذى خرجت فيه المقاومة الفلسطينية من الأردن ورحل جمال عبد الناصر وحرب ١٩٧٣ وحرب لبنان ١٩٧٥ واتفاقية فك الاشتباك الثانية على جبهة سيناء ١٩٧٦ وزيارة القدس المحتلة ١٩٧٧ وتوقيع اتفاقيات كامب ديفيد والاجتياح الصهيونى لجنوب لبنان ١٩٧٨ .

* هذان الجيلان فى واقع الأمر هما جيل واحد من مرحلتين ، الأولى مرحلة التكوين والأخرى مرحلة الفاعلية . ونحن الآن فى صيف ١٩٨٩ أى بعد إحدى وثلاثين عاما من " الوحدة المصرية السورية " نراجع المفاهيم القومية العربية التى تلقاها الجيلان المذكوران أو الجيل ذى المرحلتين فى الجامعات المصرية من موقع تاريخى ـ اجتماعى ـ ثقافى ، علاماته الرئيسية هى : التفتت الطائفى اللبنانى ، الاجماع العربى (الرسمى أساسا) على الصلح مع اسرائيل ، ترسخ الفكر القطرى وتبريره من جانب التيارات " القومية " الحاكمة ، شيوع " العنصرية النفطية " فى الفكر والسلوك العربى ، إزدهار " السلفية الراديكالية " من المحيط إلى الخليج ، تراجع الإزدهار النفطى وذبول فعاليته السياسية ، الأزمات الاقتصادية الدورية فى الأقطار العربية غير المنتجة للنفط جنبا إلى جنب مع المزيد من التبعية لاقتصاد الاحتكارات الدولية .

ترافقت هذه العلامات التى تميز موقفنا التاريخى الراهن مع الشحوب التدريجى لمادة " المجتمع العربى " فى التعليم الجامعى المصرى ، بسبب الارتباط البنيوى بين الثقافة والسلطة التربوية فى المجتمع . ولكنها أيضا تطل عبر المسافة التاريخية بين المد والجذر ، على مضمون الفكر القومى السائد فى تكوين النخبة الجامعية فى مصر الناصرية . وهى إطلالة تحمل من إحدى الزوايا تقييماً موضوعيا لمفاهيم العروبة كما وردت فى نصوص الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى . وهى النصوص التى

استخدمت عدة مصطلحات تداخلت أحيانا مع بعضها البعض ، بحيث احتاجت دائما إلى الضبط وتحديد التمايزات . هذه المصطلحات هى : الوطن ، الأمة ، المجتمع ، القومية ، الهوية . وقد استخلصنا هذه المصطلحات ومترادفاتها وتداخلاتها من النصوص التالية :

١ ـ كتاب " المجتمع العربى " للدكتور على عبد الواحد وافى ـ مكتبة نهضة مصر ـ القاهرة ١٩٦٦ .

٢ ـ كتاب " المجتمع العربى " للدكتور عاطف أمين وصفى ـ الطبعة الثالثة ١٩٦٩ فى سلسلة " المكتبة الجامعية " عن دار المعارف ـ القاهرة . وقد جاء على الغلاف " قرر المجلس الأعلى للجامعات صلاحيته للتدريس بالجامعات " .

٣ ـ كتاب " المجتمع العربى " من تأليف أربعة أساتذة : أحمد عزت عبد الكريم ـ محمد عبد السلام كفافى ـ محمد محمود الصياد ـ عاطف وصفى ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٠ .

٤ ـ كتاب " المجتمع العربى والإسلامى " للدكتور عبد الحميد بخيت ـ كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر ـ سلسلة المكتبة الجامعية ـ دار المعارف ـ الطبعة الثانية ١٩٦٧ .

* * *

تكتسب " الامة " مشروعيتها عند الأساتذة الستة من علماء الاجتماع المصريين من " وحدة العِرْق " التى يعبرون عنها تعبيرات مختلفة . وعن هذه الوحدة الأولى تتفرع الوحدات الأخرى ، كوحدة اللغة أو وحدة الجغرافيا أو وحدة التاريخ أو وحدة الاقتصاد أو وحدة الدين . هناك وحدة رئيسية ، هى وحدة الدم ، وحدة الجنس ، حتى عندما يؤكد بعضهم أنه ليس من دماء نقية أو أجناس خالية من آثار أجناس أخرى .

* يقول على عبد الواحد وافى " ينتمى معظم سكان هذا الوطن إلى جنس واحد هو الجنس العربى ، ويجرى فى عروقهم دم واحد هو الدم العربى " (ص ٧٧ من كتابه) وهو نفسه الذى يقول فى موضع آخر " إن الأجناس الإنسانية قد اختلط بعضها ببعض اختلاطا كبيرا فى العصور التى اجتازتها الإنسانية حتى لقد أصبح من المتعذر وجود مجموعة إنسانية تنحدر من جنس واحد " (ص ١١٦) . لايفسر هذا التناقض سوى أن المقصود هو غلبة الدم العربى على ماعداه فى البلدان المفتوحة بعد الإسلام .

ولكن وحدة الجنس أو العرق تتخذ لنفسها تعبيرا آخر عند عاطف أمين وصفى ، فإذا كان وافى لم يحدد كيف جرى الدم العربى فى شرايين معظم سكان الوطن العربى ، فإن وصفى يقول " إن الجزيرة العربية كانت منذ أقدم العصور موطنا لشعوب الأمة العربية " (ص ٩٧ من كتابه) . ويجد عبد الحميد بخيت تأصيلا سلاليا لوحدة الجنس حين ينفى كل شك قائلا " لامراء فى أن الجنس العربى ينحدر من سلالة سام بن نوح عليه السلام ، وأنه أوسط الانساب " (٦٩ من كتابه) فيقترن العرْق هنا بالتوصيف القرآنى " وكذلك جعلناكم أمة وسطا " (البقرة ١٤٣) ، فالوسطية : عرقية ومقدسة وايجابية ، وتنفرد بها " الأمة " العربية .

غير أن هناك ما يشبه الاجماع على أن " الهجرات " السابقة على الإسلام والتالية له هى التى حملت معها " الدم العربى " إلى مناطق الهجرة . يشير عاطف وصفى إلى " هجرات ضخمة من العرب إلى جميع أجزاء الوطن العربى الحالية ، وأهمها الموجة التى بدأت عام ٤٠٠٠ ق . م واتجهت إلى موقع العراق الحالى ، وربما إلى فلسطين وسوريا " (ص ٩٦ اعتمادا على : محمود كامل فى " الدولة العربية الكبرى " ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٥٨ من ١٠٠ إلى ١٠٨) . ويضيف " وفـى عـام ٣٠٠٠ ق . م خرجت طائفة عظيمة من عرب الجزيرة وهاجرت إلى مصر وامتزجت بأهلها . ثم جاءت موجة أخرى من العرب واتجهت نحو أقليم العراق فى الفترة بين عامى ٢٨٠٠ و ٣٦٠٠ ق . م ثم تجاوزت حدود إقليم العراق إلى سوريا وفلسطين ومصر أيضا . وقد كونت تلك الموجة حضارة بابل الكبرى . وحوالى عام ٢٠٠٠ ق . م حدثت هجرة عظيمة أخرى من العرب إلى سوريا ، وكانت نشأة الفينيقيين إحدى نتائج هذه الهجرة " (ص ٩٧ نقلا عن : محمد فريد أبو حديد فـى " أمتنا العربية " ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦١ ص ٣٨) . وقد " اتصل (هؤلاء) الفينيقيون بشمال إفريقيا اتصالا طويلا ترك آثارا واضحة على أبجدية أهل البلاد " ص ٩٧) ثم " خرجت من جزيرة العرب موجات هجرة أخرى ، كان من بينها الآراميون الذين أقاموا حول دمشق والهكسوس الذين حلّوا بمصر " (ص ٩٧ نقلا عن : محمد عزه دروزه فى " عروبة مصر فى التاريخ " ـ كتب قومية ـ القاهرة ١٩٦٠ ص ٨٣) . وينتهى المؤلف إلى أن " خلاصة القول أن الجزيرة العربية كانت منذ أقدم العصور موطنا لشعوب الأمة العربية ، إذ خرجت منها هجرات كثيرة بدأت فى عصور قديمة ، وقد كان لتلك الموجات آثار عظمى فى إقامة حضارات ودول عدة فى الأقاليم المجاورة " (ص ٩٧) . أما بعد ظهور الإسلام فقد أضحت الهجرات " أشبه شئ بعملية نقل دم من شبه جزيرة العرب إلى الأطراف النائية التى دخلت فى حكم العرب " (ص ١٠١) . وقصدت أولى القبائل المهاجرة إلى العراق ، أما آخر الهجرات فكانت هجرة بنى هلال إلى تونس .

لايختلف على عبد الواحد وافى مع فكرة الهجرة العرقية وسيادة الدم العربى على الأقطار العربية

الحالية فيقول " كان الوطن الأصلى للجنس العربى محصورا فى بلاد نجد والحجاز واليمن ومايتاخم هذه البلاد ويقع على سواحلها . ثم أخذت موجات الهجرة تتتابع منذ عصور سحيقة فى القدم من هذه البلاد إلى البلاد الأخرى التى تدخل الآن فى نطاق الوطن العربى ، وأخذ الجنس العربى ينساح فى هذه البلاد ، وأخذ الدم العربى تبعا لذلك يمتزج بدماء أهلها " (ص ٧٧ من كتابه) . ويضيف " غير أنه لم يتح للدم العربى التغلب فى صورة حاسمة على دماء هذه البلاد إلا بعد الفتوحات العربية الإسلامية . وذلك أنه بفضل هذه الفتوحات نزحت جاليات كبيرة العدد من البلاد العربية الأصل إلى البلاد الأخرى التى يشملها الآن الوطن العربى ، وأقامت هذه الجاليات بصفة دائمة فى هذه البلاد الأخرى " (ص ٧٨) . ولكن وافى يقيم مثلثا " مقدسا " قاعدته الجنس أو العرق ، وضلعاه اللغة والدين ، فيرى أنه " بعد أن تحققت وحدة اللغة ووحدة الدين بين الفريقين ، فأخذت الدماء غير العربية تنصهر فى الدم العربى وتذوب فيه ، وأخذ هذا الدم يتمثلها ويهضمها شيئا فشيئا حتى هضمها هضما كاملا . ويرجع الفضل فى ذلك إلى ما يمتاز به الدم العربى من خصائص ذاتية وقوة ونقاء ، فأصبح هذا الدم هو السائد فى سكان هذه البلاد ، وأصبحت خواصه المادية والنفسية واضحة فى تكوين أجسامهم ومناهج تفكيرهم العامة ومظاهر عواطفهم ووجدانهم " (ص ٧٨) .

يشذ عن هذا الاجماع أحد العلماء الأربعة الذين شاركوا فى وضع المؤلف الجماعى ، وهو محمد محمود الصياد الذى يؤكد أن موجات الهجرة " لم تكن من الضخامة بحيث تترك آثارا واضحة فى سكان الأقليم بصفة عامة " (ص ٢٢) ويضرب مثلا من مصر التى " عاش فيها منذ القدم شعب ينتمى إلى عنصر البحر المتوسط ويتكلم اللغة الحامية ... حتى جاءها العرب بالإسلام " (ص ٢٢) . ويؤكد أيضا أن " انتشار العروبة كان أبطأ من انتشار الإسلام نفسه " ، و " أن العرب لم يستقروا فى البلاد التى فتحوها إلا بمقدار اختلف من جهة إلى أخرى ، فكان أكثر ما يكون فى بلاد الشام لقربها من جزيرة العرب " (ص ٢٣) .

باستثناء هذا الرأى ، فإن الاجماع منعقد للجنس أو العرق كمصدر لمشروعية وتمام تكوين " الأمة العربية " فهى أمة : ولدت فى شبه الجزيرة العربية مكتملة التكوين ، ثم توزعت على منطقة جغرافية من المحيط إلي الخليج هى " الوطن " الذى تتمدد فى قلوب سكانه مشاعر واحدة وفى عقولهم أفكار واحدة هى " القومية " التى تمنح الموالين لها لغة وعقيدة " الهوية " . وهذه بدورها تؤسس من خلال التاريخ والاقتصاد " دولة " تصوغ ثقافتها " المجتمع " من فكر الصفوة وممارسات الكتلة ـ القاعدة .

هذا هو تسلسل المفاهيم المنبثقة عن وحدة الجنس أو العرق ، مراجعها الأساسية هى : محمد دروزه ،

محمود كامل ، محمد فريد أبو حديد . ولكن المراجع شئ والأطر المرجعية شئ آخر . وقبل اكتشاف هذه الأطر لابد من الإشارة إلى الانساق الفكرية التى كونت " الذاكرة " وصاغت " المخيلة " وشيدت الجسر المنهجى بينهما .

١ ـ النسق الأول هو أن الأمة العربية ظاهرة غير تاريخية وغير اجتماعية ، فقد وُجدت هكذا تامة التكوين . وكل ماحدث هو " تجليات " هذا التكوين غير الزمنى على غيره من التكوينات الزمنية ، فالأصل غير تاريخى والفروع مجرد انعكاسات وظلال .

٢ ـ هناك " عالم مثل " افلاطونى ـ مضمر فى هذا الفكر هو العروبة الأولى مصدر كل شرعية ، فدماؤها (السائدة أو النقية) هى التى كونت الأمة منذ الأزل ، وهى التى تكوِّن القومية وتمنح الهوية وتقيم الدولة وتحرك المجتمع . انها إذن " المحرك الأول " حسب المصطلح الأرسطى .

٣ ـ العربى ليس هو الأول والأخير فقط ، ولكنه الأفضل دائما . ولا يفصح الفكر موضع البحث عن سبب هذه الأفضلية ، ولكن الإشارة تكفى إلى اللغة حينا وإلى الدين حينا آخر . هذا هو المثلث المقدس ، فاللغة هى لغة القرآن الكريم والقرآن الكريم هو كتاب الله ، فهى لغة مقدسة لدين مقدس لأمة " وسط " هى " خير أمة أخرجت للناس " . والالتباس النظرى بين الأمتين العربية والإسلامية لايرد على الفهم الدارج والشائع .

بالطبع ، فإن المقولات الأساسية فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى لاتستند على العلم بأى مقياس .. فالذين تواضعنا على تسميتهم بالعرب فى شبه الجزيرة هم قوم نازحون من أواسط آسيا فى أرجح الاحتمالات ومن بلاد القوقاز على وجه الخصوص . ولم تكن دماء القادمين هؤلاء نقية على أى نحو ، وقد ازدادت اختلاطا بغيرها من القرن الافريقى والقارة شبه الهندية من خلال التجارة والتنقل بل والغزوات والغزوات المضادة . ومن الطبيعى أن تتعدد روافد هذا " الدم " الذى يوصف بالعروبة قبل وبعد الإسلام . ولكن غير الطبيعى القول أن هذا الدم ـ الذى هو ليس نقيا من الأصل ـ قد تغلب على كل الدماء التى هاجر إليها أو فتح أقطارها ، وإلا لكانت هياكل البشر وسماتهم واحدة . وليس هذا صحيحا ، فمازلنا نستطيع تمييز اليمنى من السورى واللبنانى من المغربى والتونسى من المصرى ، مما يرجع أن التفاعلات العرقية لم تنقطع فى هذه الأقطار ، وقد اتخذت التكوينات العضوية والاجتماعية والثقافية أشكالها المعروفة الآن من تراكم وتفاعل الوافدين والأصليين ، وأيضا تفاعل الوافدين مع البيئة الجديدة وأنماط الإنتاج الجديد . إن تصوير البيئات التى وفد إليها الإسلام وكأنها أرض خلاء قام

أهل شبه الجزيرة بتعميرها أبعد ما يكون عن مبادئ التاريخ الأولية (والمفارقة أن الاسرائيليين يقولون الكلام نفسه عن فلسطين) . أما القول بأن شبه الجزيرة كانت تضم " شعوب الأمة العربية " فهو عدوان فظ وجهل غليظ . لقد هاجر بعض سكان شبه الجزيرة فعلا ، ولم تكن لديهم " رسالة " حضارية ، ولم يكونوا فاتحين عسكريين ـ قبل الإسلام ـ وإنما كانوا على الأرجح هاربين من القحط مرتحلين كبدو الصحراء . وأمثال هذه الهجرات التى تسكن الأطراف قد لاتستوطن ، وإذا استوطنت فهى الطرف الأضعف الذى يمكن استيعابه من جانب حضارات عريقة فى وادى الرافدين وبّر الشام ووادى النيل وشمال أفريقيا . أما بعد الإسلام فإن دخول شعوب هذه المنطقة فى الدين الجديد حال دون التحول بالفتح إلى غزو بشرى ، بل إن سكان قطر ما كانوا يشاركون بعد اعتناق الإسلام فى فتح أقطار أخرى . ولو صدقنا كل ما يقال عن الهجرات العربية لكان معنى ذلك أن شبه الجزيرة قد أفرغت من أهلها ، ولتساءلنا عما إذا كان الاندلس بعد ثمانية قرون من الإقامة العربية الدائمة قد أصبح عربى الدماء .

إن العلماء المصريين قد بالغوا فى الاعتماد على مراجع هامشية ، ولم يستند واحد منهم على مرجع رئيسى فى الموضوع .. ذلك أن الرؤية العرقية لوحدة الأمة العربية هى التصور المسبق الذى لم يُعْن أصحابه بالبحث عن الأدلة العلمية الدقيقة . بل لم يكن هناك استدلال ، وإنما كان هناك " التقرير " الإنشائى المتحمس . وهو رد فعل على الانفصال الذى كان قد وقع قبل تأليف الأعمال المشار إليها ، يحجب من ناحية حقيقة الانفصال كأنه لم يقع ، ومن ناحية أخرى يحجب الأسباب الحقيقية التى أدت إلى هذا الانفصال ، ومن ناحية ثالثة يحجب المقومات الموضوعية لأية وحدة عربية .

أدت هذه الرؤية العرقية إلى اختيار لاشعورى بين " أمة " تقوم على وحدة الجنس ، وبين انعدام شرعية الوحدة العربية . أى أن هذه الرؤية أغلقت الباب ـ حين دمجت عمليا بين مفهوم الأمة ومفهوم الدولة ـ فى وجه البحث عن المكونات الموضوعية الحقيقية والواقعية للأمة العربية ، والسبل الموضوعية القادرة على إنجاز الوحدة السياسية للعرب فى دولة واحدة . ولقد كانت الأمثلة الواقعية ـ وماتزال ـ متوافرة فى العالم على التاقضات : كوريا أمة واحدة مقسمة شمالا وجنوبا ، ألمانيا أمة واحدة مقسمة شرقا وغربا . الاتحاد السوفياتى عدة قوميات وعدة جمهوريات فى دولة واحدة . يوغسلافيا عدة قوميات وعدة جمهوريات فى دولة واحدة . بريطانيا ، فرنسا ، ايطاليا توحدت فى دولة قومية واحدة من أجزاء لايزال بعضها يطلب الاستقلال أو الحكم الذاتى . الانجليزية أو الفرنسية أو الاسبانية لغة أكثر من أمة ، وكذلك المسيحية أو البوذية ديانة أكثر من أمة . وداخل الأمة الواحدة تتعدد اللغات كما هو الحال فى سويسرا ، بينما هناك قارة كاملة تشتمل على عدة أمم يتكلم معظمها لغة واحدة ، كما هو الحال فى أمريكا اللاتينية . لذلك فالقياس شبه معدوم ، وإنما الإطار المرجعى الوحيد الصالح فى حالتنا

هو المواجهة الموضوعية الشجاعة للظاهرة القومية .

وقد اصطدم الاساتذة المصريون بواقع أو واقعة الأقليات ، فاختصروا تكوينها الثقافى فى اللغة أو الدين وقالوا إنها أقليات لغوية أو أقليات دينية ، وفى الحالين فانها " ضيئلة " الحجم ، وتتكلم " العربية " وتعيش فى حضن العادات والقيم " الإسلامية " . ومن ثم فليست هناك إشكالية خاصة بالأقليات . وهذا التوصيف يتسق مع فكرة الجنس الواحد ، فليس من كلام عن الأقليات العرقية كالبربر والأكراد والأرمن . هذا الإلغاء للأقليات يتسم أيضا مع تصور تكوين الأمة وتكوين الدولة ، كما سنلاحظ بعد قليل .

* مادام الجنس هو قاعدة المثلث المقدس لقيام الأمة التامة التكوين منذ البداية ، فإنه هو نفسه مصدر الشرعية للدولة ، أى الوحدة السياسية لجغرافية هذه الأمة . عروبة الدم تكفى لإقامة الدولة ، ويصبح الدم العربى امتيازا تراتبياً فى بناء هذه الدولة . إن طبقات الدم (ثم اللغة والدين) تحل مكان الطبقات الاجتماعية فى رؤية المجتمع القومى . الدولة القومية تستلزم مجتمعا قوميا بالمعنى الأقرب كثيرا إلى كيان القبيلة ، حيث التراتب الهرمى والبنية العرقية فى إطار كهنوتى عسكرى ينفى التناقضات خارج الجسم القبلى . ولذلك يقول وافى " إن وجود الأقليات لاينتقص شيئا من القومية العربية ولامن وحدة الجنس العربى ، وذلك : لضآلة عدد هذه الأقليات ، ولأن هذه الأقليات فى طريق الذوبان فى الدم العربى ، ولن ينفك يذيبها فى عناصره حتى تختفى سماتها وتنقرض " (ص٧٩) .

وعلى ذلك يرى أساتذة علم الاجتماع من المصريين فى الستينيات تداعيات الأمة العرقية ، الدولة العرقية ، فى مجتمع عرقى يقوم على الأسس التالية :

١ - **اللغة** : يقول عاطف وصفى (ص ١٨٢) أن اللغة " بمثابة روح الأمة وحياتها " . أما على عبد الواحد وافى فيقول إنه قد " تم النصر للغة العربية على اللغات (الأخرى) بفضل : الخصائص الذاتية للغة العربية نفسها . وذلك أن العربية كانت حينئذ أرقى كثيرا من هذه اللغات فى آدابها وثقافتها ، وأغزر منها فى المفردات وأدق منها فى القواعد وأقدر منها فى مجال التعبير عن مختلف فنون القول . وقد دخلت هذه البلاد وبين يديها تاريخ عريق وتراث ضخم فى قمته كتاب الله وحديث رسوله " (ص ٤٤) . ويضيف " ان الجاليات العربية فى هذه البلاد كانت تمثل الشعب الغالب والطبقة الحاكمة من الناحيتين السياسية والحربية " و " الشعب المغلوب يجنح إلى محاكاة الغالب فى مختلف شؤونه " ثم إنه " باللغة العربية كتبت جميع المؤلفات فى الإسلام وعقائده وشرائعه فى العصور الإسلامية

الأولى .. وباللغة العربية يؤدى كثير من شعائر هذا الدين وعباداته " (ص٤٥) . ولاينكر وافى أنه توجد " أقليات لغوية " ، ولكنها لاتؤثر على وحدة اللغة " لضآلة هذه الأقليات ، ولأن معظم هذه الأقليات تستخدم اللغة العربية ، ولأن كثيرا من هذه اللهجات فى طريقها إلى الانقراض " (ص٤٨) . ونلاحظ أن المؤلف استخدم مصطلح اللهجة أربع مرات ومصطلح اللغة العامية ست مرات . وقال إن العامية يدعو إليها " شعوبيون مسيرون بالرغبة الآثمة فى القضاء على أهم دعامة من دعائم الوحدة العربية والثقافة العربية " (ص٥٣) . وهؤلاء الشعوبيون هم " أعداء العرب والعروبة وعملاء الاستعمار لتحقيق أغراضه الهدامة " . وفى الوقت نفسه فان " اختلاف لغة الكتابة عن لغة التخاطب ليس أمرا شاذا حتى نتلمس علاجا له ، بل هو السنة الطبيعية فى اللغات ، ولن نجد لسنّة الله تبديلا " (ص ٥٧) .

•

هذه التأكيدات لموقع اللغة من بناء الأمة العربية ، لاتفسر لنا لماذا لم تسيطر العربية على كل البلاد المفتوحة والتى كان بعضها يتكلم لغات أضعف من العربية بكثير ، بل إننا بعد أربعة عشر قرنا نجد أن الذين يتكلمون العربية ويكتبونها لا يمثلون أكثر من خمسة عشرة فى المائة من عدد المسلمين فى العالم . كذلك فان هذه التأكيدات المضادة للعاميات المنتشرة فى بلاد العرب لاتفسر لنا كيف يمكن لبعض أعداء العروبة والأمة العربية أن يكونوا من أنصار العربية الفصحى وكتّابها ، وكيف تأتى لبعض الذائدين عن القومية العربية ومن أكبر حماتها أن يكتبوا فى العامية شعرا ونثرا نصوصا تنتمى حاضراً ومستقبلا إلى الثقافة العربية . وبالرغم من ذلك ، فان المؤلف حين أشار إلى ازدواجية اللغة فقد أرجعها إلى السّنة الطبيعية إلى سّنة الله التى لاتبديل فيها . وهو تناقض مرير يكاد يشبه القول بأن الجنس هو أساس الأمة والقول أيضا إن القوميات لاتتكون من الأجناس . ولكن صياغة اللغة على هذا النحو تستكمل الرؤية العرقية التى تنفى أية لغات أو لهجات أخرى داخل القومية الواحدة ، وتستهين " بالأقليات اللغوية " بسبب حجمها الضئيل ، ولأنها ستذوب يوما . هذا المفهوم يفترض أن المجتمع القومى الشبيه بالجسم القبلى لايعرف أية تناقضات لغوية قد تصوغ بدورها تناقضات اجتماعية . إن تراتبية السلطة الهرمية تجعل من " القمة الحاكمة " عنوانا وحيدا للأمة ـ القبيلة ، وللدولة ـ المدينة ، وللمجتمع المغلق . دماء هذه القمة هى السائدة لأنها دماء الغالب ، ولغتها هى اللغة ، فإذا اختلف لسانها عن كتابتها ، فانها حينئذ " سّنة الله " التى لاتبديل فيها .

٢ ـ **الدين** : وكما أن الجنس العربى هو أساس الأمة العربية بالرغم من أن الأجناس ليست أساس القوميات (هكذا فى سياق واحد) وكما أن اللغة العربية هى روح الأمة العربية وحياتها بالرغم من أننا نتكلم عاميات لا حصر لها ، فان الدين أيضا فى علم الاجتماع المصرى ـ فى ظل الناصرية ـ هو

أساس القومية العربية بالرغم من أن القوميات لاتنهض على أساس الأديان (كما يقول الأساتذة دون أدنى انتباه للمفارقة) .

يذهب على عبد الواحد وافى إلى أنه " لايخفى ما لوحدة الدين فى هذا الوطن من أثر فى دعم قومية أهله وتوثيق الروابط التى تربطهم بعضهم ببعض ، وذلك أن اتحادهم فى الدين يجعلهم من الناحية الروحية ـ وهى أسمى نواحى الإنسان وأهم خصائصه ـ أشبه شئ بصورة متكررة متشابهة قد خرجت من قالب واحد : وهذا هو أقصى ما يمكن أن تحققه عوامل المزج والتقريب بين الجماعات " (ص٦٧) . و " يرجع الفضل فى انتشار الإسلام فى هذه البلاد وقضائه على الأديان التى كانت سائدة فيها من قبل إلى ما تمتاز به عقائده وشرائعه " (ص ٦٧) .

إذا كان الجنس هو قاعدة الأمة ، فإن ضلعىّ المثلث المقدس الآخرين ـ اللغة والدين ـ هما عماد القومية .

٣ ـ **القومية العربية :** " صورة من صور الوعى التاريخى للأمة " ، وأيضا " عقيدة وحركة . عقيدة راسخة فى الإيمان بالأمة وخصائصها الأصيلة الثابتة وطابعها المعين ، وهى حركة فعالة تهدف إلى جمع شتات الأمة والتأليف بين بنيها ، وتمكينها من التحرر التام والانعتاق الكلى لتواكب ركب الإنسانية المتحررة " (وصفى ص ١٧٤ ـ ١٧٧) . ودعائم القومية العربية هى " وحدة التاريخ ليست مجرد نظرة إلى الماضى فقط ، بل إنها حلقة متصلة متماسكة تشمل الماضى والحاضر " و " الأمة العربية برغم حدودها المصطنعة عاشت تاريخا واحدا " (ص ١٧٨) . ويشير الباحث إلى مايضيفه بعض الباحثين العرب من مقومات أخرى مثل وحدة المصالح الاقتصادية ووحدة الأهداف ، واعتقد أن هذه المقومات تأتى فى المرتبة الثانية " (ص ١٨٢) .

وتتحول القومية العربية عند عاطف وصفى ـ كبقية زملائه ـ إلى عقيدة سياسية " تؤمن بالشعب كل الشعب وبالعمل الجماعى " وتحقيق " المجتمع العادل عن طريق التراضى لا عن طريق صراع الطبقات " وتؤمن " بالصالح العام وبعدم الاستغلال وبتدخل الدولة لحماية مصالح الأمة العربية . ولذلك تنادى بمحاربة الاقطاع والاحتكار والاستعمار العسكرى والاقتصادى " (ص ١٨٥) . والاشتراكية العربية جزء من القومية العربية " لن تحيلنا إلى طبقات متصارعة " (ص ١٨٥) و " التقدمية فى الحقيقة ما هى إلا القومية العربية فى طابعها الحركى الحالى " (ص ١٨٦) . هذه القومية " محايدة بصورة ايجابية " (ص ١٨٦) . وللأمة العربية أهداف قومية هى التحرر من النفوذ الأجنبى (ص ١٨٧)

والتعبير عن آمال هذه الأمة فى التكتل والوحدة " لإعادة مجد الأمة العربية القديم " (ص ١٨٨) . ولتحقيق هذه الأهداف لابد من التمسك بأسباب القوة العسكرية والاقتصادية " وعلينا أن نأخذ من الحضارات الغربية كل ما هو منسجم مع حضارتنا العربية ، ويجب أن نشجع عناصر تراثنا القديم التى تساعد على دفع عجلة التقدم إلى الأمام . وليس معنى ذلك أن ننعزل عن حضارات العالم ، وإنما أن ندرسها ونأخذ منها ما يصلح لنا ونترك العناصر التى لاتتفق مع تقاليدنا " (ص ١٨٩) وعلينا كذلك " الابتعاد عن العادات الغربية : الفردية والانانية والاختلاط بين الجنس وتقديم الخمر للضيف والرقصات الخليعة " (ص ١٩٠) . وفى المقابل لابد من " التمسك بقيمنا العربية التى يحسدنا عليها المواطن الأوروبى والأمريكى : كالشرف وعزة النفس وحماية الجار والحرية والرجولة والمروءة " .

من الواضح أن مصطلح القومية العربية فى هذا السياق قد اتسع ليصبح كما دعاه أحد الباحثين انفسهم " بمذهب التحرر العربى " . والمقصود هو التفسير الناصرى للقومية العربية كحركة سياسية وأيديولوجية الدولة التى يتعلم فى جامعاتها الطلاب هذا " البرنامج " .

والملاحظة الأولى على هذا التوصيف أنه ينفى القومية كهوية لكل عربى ويُبقى عليها كايديولوجية وبرنامج سياسى إطاره المرجعى هو الميثاق الوطنى الناصرى وخطب واجراءات الدولة الناصرية . أى أن توصيف القومية لم تكن له علاقة بالفكر القومى العام أو الخاص ، وإنما بالحركة السياسية لإحدى الدول العربية . ومن المفارقات المؤسية الافتراض الكاريكاتورى بالقول إن المواطن الأوروبى والأمريكى " يحسدنا " على الحرية مثلا . ولكن جوهر المشكلة أن العلماء حادوا عن العلم ، وحولوا قواعد المنهج الاجتماعى إلى انشاء سياسى أجوف مما فتح ثغرة واسعة ينفذ منها الوعى الزائف الذى اصطدم فى الواقع الخارجى بالتحديات الكارثية فكان الانحسار الشامل للفكر القومى والحركة القومية جميعا . وكان الجيل الذى " شرب " الوعى الزائف هو الذى شيد أبنية الوعى المضاد فى الاقتصاد والسياسة والتنمية والثقافة خلال العقدين الأخيرين .

٤ ـ **الوطن** : لقد وقع الأساتذة ، موضع البحث ، فى أحبولة التبرير ، حتى عندما وصلت الأمور إلى حدود الجغرافيا . حينئذ أمكن تصوير الشئ ونقيضه فى وقت واحد ، باعتباره عنصرا ايجابيا . هكذا لاتصبح الجبال الشاهقة أو الصحراء الشاسعة أو البحار من الموانع الطبيعية ، وإنما من الحسنات والامتيازات . يقول عبد الحميد بخيت " إن التكوين الجيولوجى للوطن العربى ، كان له تأثير كبير وفاعلية ايجابية فى تنوع السكان وأساليب حياتهم ومعايشهم " (ص ١٩) . وهذه هى المرة الأولى التى يصبح فيها التنوع عاملا ايجابيا فى الفكر الاجتماعى الجامعى المصرى حينذاك . لقد كانت "

الواحدية " و " الأحادية " من المميزات الباهرة فى هذا الفكر . ولكن الجغرافيا العربية تعتذر عن عدم مشاركتها فى هذا المهرجان ، فلابد إذن من " اختلاف المواقع الجغرافية فى المناطق العربية ، مما يجعل من الضرورى لصالح سكانها أن يتحدوا فى إطار دولة واحدة " (ص ٢٢) . أى أن الاختلاف ، وليس التوحد ، أصبح ضرورة للوحدة السياسية . وعلى العكس من ذلك تماما يرى الأساتذة الأربعة فى كتابهم المشترك أن " الأرض العربية تمتد متصلة دون أن تكون هناك عوائق حقيقية تحول دون ترابط أجزائها " (ص ٣٥) فالوطن العربى " واضح الحدود ، الأمر الذى يكسبه مناعة ويبرز شخصيته القومية " (ص ٥٧) . ويعود وصفى لتبرير هذه النظرة حين يقول أن " الجبال الموجودة فى داخل الوطن العربى تحتوى على منافذ " (ص ٣٩) و " لاتعد الصحراوات العربية حواجز مانعة بين أجزاء الوطن العربى نظرا لوجود الكثير من الواحات " (الصفحة ذاتها) . وهناك سبب لايقل أهمية هو " أن التنوع فى البيئة الجغرافية يؤدى إلى نوع من التكامل ولايترتب عليه أى تمزيـــق أو تنافـــر " (ص ٤٠) و" لاتوجد دولة كبيرة تفصل بين أجزاء الوطن العربى " (الصفحة ذاتها) .

تتميز جغرافية الوطن أيضا بأنه " أكبر مساحة من قارة أوروبا كلها " (وافى ص٥) وبأنها " قطعة من الأرض متصلة الأجزاء ، لايفصل بين أجزائها أى فاصل طبيعى يعتد به ، ولايوجد فيها مناطق تابعة لدول أخرى " (ص ٨١) . ولهذه الوحدة الجغرافية آثارها على " وحدة الجنس العربى " . والجانب الديموجرافى له أثره كذلك على الجغرافيا السياسية فيقول الأساتذة الاربعة فى كتابهم المشترك " أن العدد الضخم من السكان قد يرفع من شأن الأمة فى الميدانين السياسى والاقتصادى " (ص ٦٦) ويقول وصفى إن " المجتمع العربى يتميز بقوة بشرية جبارة " (ص ٥) . وينتهى العلماء الأربعة إلى أن شبه الجزيرة التى وجد فيها " العنصر العربى للمرة الأولى " تجعل التاريخ العربى المشترك ، هو تاريخ الجغرافيا ذاتها الذى زاده الدين تأكيدا (ص ١٠٣) . ومن ثم كانت " المنطقة العربية أوسط المناطق فى بقاع الأرض " (بخيت ص ٦٩) .

هذا التصور للوطن قد اصطدم فى وعى " الأساتذة " ممثلى النخبة بوجود الكيان الصهيونى على الخريطة العربية فى هيئة دولة ، فكيف عالج المؤلفون هذه المسألة ؟ أجاب عبد الحميد بخيت بأن وجود اسرائيل فرضه الاستعمار " ولكن يقظة الجمهورية العربية المتحدة وسائر الشعوب العربية ، وفرضها حصارا اقتصاديا على اسرائيل قد أخذ بتلابيبها ، ولعله بشئ من الدقة فى تنفيذ الحصار سوف يجعلها تختنق بدون عناء كبير " (ص ٢٧) . أما على عبد الواحد وافى فقد رأى " أن الله قد خيب آمالهم ، فلم يكن لهذا الدخيل أثر ما فى وحدة الوطن العربى " (ص ٨٢) ، وأن " هذا الدخيل ليست له مقومات الأمة ولا الدولة ولا الشعب " (ص ٨٣) ، وأنه " لايجمع بينها أى جامـــع إلا اعتناقها

لدين محرف مبدل لا يحترمـــه أهله ولا أثر له فى نفوسهم ولا سلوكهم " (ص ٨٣) ، واسرائيل " أشبه بجرثومة ضعيفة تسللت إلى جسم منيع " (ص ٨٣) وقد " كان وجودها سببا فى توثيق الروابط (بين العرب) وزيادتها قوة على قوة . وذلك أن العرب قد رأوا أنفسهم أمام عدو مشترك .. فقـــد أراد (الذين أوجدوا اسرائيل) أن تكون وسيلة للتفرقة وأراد الله أن تكون وسيلة للوحدة " (ص ٨٣) . ويتفق وصفى مع الآخرين فى هذا الرأى فيقول " أما عن احتلال الاستعمار الصهيونى لبعض أجزاء فلسطين فهذا أمر عرضى زائل حتما . وقد ساعد على زيادة التعاون بين أجزاء الوطن العربى وعلى استيقاظ الأمة العربية ، وهذا واضح إذا قارنا بين حال العرب ، قبل وبعد الاحتلال الصهيونى " (ص٤٠) . أى أن حال العرب بعد هذا الاحتلال أفضل .

يسود هذه المجموعة الهائلة من التوصيفات للوطن أعلى درجات الارتباك والتناقض والتردد . أما توصيف الكيان الصهيونى فيسوده الجهل بالمعلومات والعجز فى التشخيص وفقر المخيلة . والتفسير كامن فى أفعل التفضيل ، فالوطن هو الأول والأكبر والأفضل ، وُجد كالأمة كامل التكوين وكالشعب كامل الأوصاف ، يتصل كلاهما اتصالا مباشرا بقوة متعالية ، مفارقة للطبيعة ، ومن ثم فقد أصبح القدر الاجتماعى مقدورا على الإنسان ـ المجتمع ، وعلى القومية ـ الهوية . وليست الدولة سوى القبيلة ـ المدينة بعد مرحلة القبيلة ـ البادية .

***

ان مجموعة المسلمات الممنوعة من الظهور على السطح فى هذا الفكر الذى تَشكَّل إبان المرحلة الناصرية وبرز مفعوله فى المرحلة الساداتية هى :

أولا ـ من الواضح أن هذا " الوعى " فى جانب منه هو رد فعل حاد على الانفصال الذى كان يمكن أن يؤدى إلى فكر انفصالى مكشوف . ولكن رد الفعل الرسمى ـ فالمؤلفات الجامعية فى النهاية هى الصياغة الاكاديمية للفكر الرسمى ـ قد أخفى الفكر الانفصالى المضمر والذى سيجد طريقه إلى العلنية المخففة بعد هزيمة ١٩٦٧ ثم العلنية المكثفة بمجىء السادات . كان الغطاء الرسمى اللامع الذى يستر الفكر النخبوى المكبوت هو هذه العروبة العرقية غير البعيدة عن الفكر القومى العربى فى نقاوته الأولى وصياغاته الكلاسيكية . وهو الفكر الذى أسهم فى التمهيد للانفصال ، كما أنه الفكر الذى هزمه الانفصال . إنه فكر " الوحدة الانفصالية " .

ثانيا ـ لماذا كانت هذه الوحدة الانفصالية على الصعيدين الايديولوجى والاجرائى ؟ الصياغة

السوسيولوجية للجواب هى مبدأ " الواحدية " المعلن فى تنظيرات " الأساتذة " لعروبة النخبة المصرية .. فقد احتاج تأصيل هذه العروبة إلى تصوير الأمة العربية كأنها بدء الخليقة وكمالها ، والشعب العربى كأنه الشعب المختار ، والوطن العربى كأنه الفردوس الموعود . واحتاج هذا التأصيل إلى ربط الأمة بامتداداتها فى القومية والدولة والمجتمع والوطن ربطا اغلاقيا إن جاز التعبير عن الدائرة المقفلة المتصلة داخلها اتصالا سديميا مصمتاً والمنفصلة عن خارجها انفصالا سرمديا .

هذه الواحدية المطلقة فى الأصل والفروع هى الصدى الايديولوجى المكثف لفكرة السلطة المطلقة وحكم الفرد ، على مختلف الأصعدة السياسية والاجتماعية والتربوية . سلطة الأب ، سلطة الذكر ، سلطة الكاهن ، سلطة الرئيس . دائرة السلطة المطلقة ، تقوم على الواحدية المطلقة والدائرية المطلقة ، تصل بينهما التراتبية المطلقة . لذلك كانت العائلة البطريركية والمؤسسة الكهنوتية والانضباط العسكرى ثالوث الجسم القبلى للأمة العرقية والحكم الاوتوقراطى والمجتمع الثيوقراطى . ولكن الذى يصلح لوحدة القبيلة فى زمن البادية يصبح عنصرا مضادا لوحدة الدولة القومية الحديثة .

ثالثا : يتجسد " الأوحد " و " الأفضل " و " الأكبر " و " الأقوى " ـ وهو حكم قيمى معيارى بالإضافة إلى أنه حكم وصفى ـ فى القمع من ناحية والعنصرية من ناحية أخرى .. فمن أجل نفى المتناقضات أو التنوع لا بديل لإلغاء الاستقلال الفردى أو النقابى أو الحزبى أو الجامعى ، فالتمايز من سمات ما ندعوه الديموقراطية ، واحتمالات التغيير أو مقوماته من سمات هذه الديموقراطية أيضا . لذلك كان دمج السلطات رأسيا وافقيا ـ أى على مستوى الدولة ومستوى المجتمع ـ ووقف حركة المؤسسات والأفراد وابقائها فى حالة سكون ، يتطلب أمرين فى وقت واحد : ترسيخ المجتمع الأبوى الذكَرِى الكهنوتى فى بنية خالية من أنساق الحزب والنقابة والجامعة والصحافة ، هى بنية السلطة القمعية دون معوقات قانونية أو مؤسسية . وأيضا ترسيخ التكوين العنصرى للدولة القومية التى يذوب فيها الأفراد حتى ليصبحوا صورا أو نسخا " مكررة " من أصل واحد وحيد يحمل كل صفات التفوق التى يستعيض بها الفرد أو الطبقة أو النقابة أو الحزب عن المنبر المستقل " بالمجد القومى " الذى يتطلب نفى كل صراع اجتماعى بين الطبقات والشرائح والفئات . إن الشعار اللامع هنا " وحدة الوطن " أو " وحدة الدولة " أو " وحدة المجتمع " هو الوعى الزائف الذى يطمس الفروق والاختلافات والتنوع . ولما كان هذا الإطار السديمى المصمت إطارا مصطنعا ، فإن وعى " الوحدة الانفصالية " ينفجر حتما بهذا الإطار عند أى اصطدام بحقائق التنوع والتمايز والصراع والاختلاف ، أو مانسميه بحركة التغيير .

رابعا : إن التصوير الغيبى لنشأة الأمة وتطورها ، وكذلك التوصيف القدسى للدولة ، جعل من

العروبة والعرب والقومية العربية معجزات القدر واعاجيبه التى مُنح العربى إياها لأسباب مجهولة . إنها " معطيات " لا أثر فيها للإرادة الإنسانية من ناحية ، ولا لآليات التطور التاريخى ـ الاجتماعى من ناحية أخرى . وتغييب الإرادة والسياق التاريخى الاجتماعى هو نفى " ضرورى " لمبدأ الحرية الإنسانية ، باعتبار أن الوعى المطلق قد تجسد فى الحاكم (الأب ـ الذكَر ... الخ) العربى لا فى الدولة بمفهوم هيجل بل بمفهوم لويس السادس عشر . السلطان العربى هو الدولة المقدسة التى تتوحد " بالشعب " ، فلايحتاج هذا الشعب إلى التفكير أو التخطيط أو الرقابة على التنفيذ ، وما عليه سوى أن ينفذ أفكار وخطط السلطان ، فهذا الأخير يفكر عنه وله ويخطط عنه وله . أما إذا تصادمت الضرورات مع هذا الوعى المطلق المتجسد فى الفرد ، فلا مفر من انفصام عرى هذه الوحدة التى تصورها أصحابها وحدة داخلية عضوية ، فإذا بها وحدة خارجية شكلية تلاصقت بجدرانها بفكر هشّ هو " الوحدة الانفصالية " .

خامسا : إن السلطان فى فكر " الوحدة الانفصالية " لايتوحد مع التعدد ، لا مع الطبقات ولا مع الفئات ولا مع الشرائح ولا مع المستويات ، وإنما هو يتوحد مع كتلة واحدة هى " الشعب " أو " الأمة " من خلال الدولة التى تصبح معه دولة " كلّ " الشعب أو الأمة . لا يعى السلطان فى هذه الحال التناقض الكامن داخله ، فهناك قوى أو طبقات لها مصلحة أكيدة فى الوحدة العربية . وهناك قوى أو طبقات أخرى تتعارض مصالحها مع الوحدة العربية . كيف يستطيع إذن أن يتوحد مع المصالح والمصالح المضادة ؟ الجواب هو الانفصال الذى يدعم المصالح المضادة .

* * *

هذه الرؤية الفاشية بالمصطلح السياسى قد لقيت فى " الواقع " تقييما موضوعيا دقيقا : بانفصام عرى الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١ والهزيمة أمام " اسرائيل " التى سبق وصفها بأكثر الصفات ضعفا واستهانة ، فى العام ١٩٦٧ . إن تضخيم الذات فيما يمكن أن ندعوه بالنرجسية القومية ، والتهوين من الآخر فيما يمكن تسميته بالاستعلاء القومى ، قد أفضى إلى " انكسار " خطير فى عمق أعماق الشخصية العربية . ولذلك كان فكر النخبة المصرية ـ كنموذج عينى للنخب العربية ـ هو بالدقة فكر الهزيمة .

وهى الهزيمة التى لم تنته بخسارة الأرض أو الاقتصاد أو السياسة ، ولكنها الهزيمة العميقة الغور التى لم نشعر بهولها ربما إلى الآن ، فسوف تستمر لأجيال عديدة مقبلة تستنزف من الروح دما أسود . وهى على السطح مستمرة الفعل كأننا نعايش هزائم متلاحقة بلا نهاية : توسّعت " اسرائيل " حتى

ابتلعت كل فلسطين ، نشبت الحرب فى لبنان دون أن تلوح فى الأفق المنظور أية خاتمة ، قام الحكم " الدينى " فى إيران ، ازدهرت السلفية الراديكالية من المحيط إلى الخليج . ازدهرت العنصرية النفطية . اتخذت القطرية كامل شرعيتها فى الجامعة العربية والمجالس الأقليمية .

هذا الواقع العربى المهزوم ، أو هذه الهزيمة المستمرة منذ الانفصال لا منذ ١٩٦٧ فقط ، هى الرد الواقعى على فكر النخبة التى تكونت فى الستينيات . وهو الفكر الذى يستحيل معه أن يكون المواطن عربيا إلا إذا كان ناصريا بالمعنى الذى صاغته سوسيولوجية القومية العربية فى مصر قبل ربع قرن . إن حضور الموقف الايديولوجى للسلطة الناصرية جعل من الميثاق الوطنى مرجعية ظاهرة ومن الدين مرجعية مضمرة ومن علماء الاجتماع مجموعة من الخبراء أصحاب ايديولوجية براجماتية (ذرائعية) يسهل بواسطتها الانتقال من النقيض إلى النقيض خلال سبع سنوات تفصل بين غياب عبد الناصر وزيارة القدس المحتلة . حينئذ تصبح " القومية " دروسا للامتحانات وليست ثقافة أو قناعة أو ـ وهو الأهم ـ هوية .

لقد كانت النتيجة الأولى لفكر النخبة المصرية حول العروبة هذا الارتباك التاريخى الذى تعرفه مصر للمرة الأولى بحثا عن " هوية " . وهو ارتباك ثقافى لا علاقة له بالتكوين الروحى لأغلبية الشعب المصرى . ولكنه الارتباك الذى وفد مع فريقين : الأول هو فريق السلطة الساداتية الجديدة التى استعادت أطروحات ثورة ١٩١٩ فى غير زمانها ولغير أهدافها . كانت تلك الثورة تنادى بأن مصر مصرية لها تاريخها الفرعونى المجيد وتاريخها الإسلامى العظيم . وكانت تقصد الاستقلال عن بريطانيا وتركيا فى وقت واحد . وكانت المنطقة العربية كلها مجزأة تحت سياط الاستعمار ، فلم يكن لمثل تلك الثورة إلا أن تكون وطنية مائة فى المائة . ولكن السادات ومعه شرائح " الانفتاح " التابع للغرب ، نادوا بمصر ذات الآلاف السبعة من التاريخ ، مصر المصرية التى ترى فى الدولة العبرية حضارة قديمة تزاملها بينما العرب قوم غير متحضرين (ولست استخدم هنا الألفاظ الساداتية القبيحة ، ولست أرد على الجهل المروع بالتاريخ) . من هذه الشعارات التى ساندتها النخبة الستينية ذاتها فى مختلف أجهزة الإعلام والتعليم وبقية مؤسسات الدولة ، تكونت ملامح " هوية " قطرية للمصريين تضمر نفياً للعروبة والعرب واقترابا من اسرائيل " والغرب . وفى إطار هذه الهوية الغائمة الملامح الغامضة التكوين كانت هناك التنويعات القائلة بحياد مصر أو بانتمائها إلى البحر الأبيض المتوسط أو باتنمائها الفرعونى ، إلى غير ذلك حسب التفسيرات المتعددة تعدد الشرائح الاجتماعية المستفيدة من هذا الانقلاب (القومى) . وقد رافقت هذه " الهوية " دعوة إلى الليبرالية والتعددية الحزبية والفكرية والصحفية ، وكأنها نقيض الرؤية الفاشية لعروبة النخبة ذاتها فى السابق . ولكن الذى حدث هو أن هذه الهوية البعيدة عن ايديولوجية " الوحدة الانفصالية " والتى منحت الانفصال كامل الشرعية التاريخية ، قد حفلت بأكبر حجم من القوانين

الاستثنائية والقمع والاجراءات الفاشية التى انتهت باعتقال مختلف رموز المعارضة المصرية فى سبتمبر ١٩٨١ وبمصرع السلطان بعد شهر واحد .

على الناحية الأخرى كانت هناك الجماعات الإسلامية أو تيارات الإسلام السياسى أو ما أدعوه بالسلفية الراديكالية ، وقد استعادت خصومتها الأزلية مع القومية عموما والقومية العربية خصوصا ، فأشاعت أفكارها حول الهوية الإسلامية على أنقاض الهوية العرقية ، واتهمت الفكر القومى العربى ـ وكان الأمر سهلا إلى أبعد الحدود ـ بالعنصرية . وكان من اليسير أن تعتمد على الاستخدامات المتعددة لمصطلح " الأمة " فى القرآن ، وكان من اليسير عليها كذلك أن تستشهد بالحديث الشريف " لافضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى " . ولم تكن الهوية الإسلامية إلا جزءا من منظومة فكرية تختص بنظام الحكم ونظام القيم بحيث أن " الكل " يشكل بديلا شاملا لنظام " مصر المصرية " . وكان الفرق بين الاثنين كبيرا ، فالنظام الساداتى فى السلطة ، بينما السلفية الراديكالية فى المعارضة . كذلك زكمت روائح الفساد الحكومى وغير الحكومى فى ظل السادات الانوف ، بينما أحاطت السلفية الراديكالية نفسها بحجاب الزهد والتقشف . ولكن سرعان ما أفصحت الهوية الإسلامية عن رؤيتها الفاشية وقمعها العنصرى الذى لايقل طغيانا عن " همجية " السادات ، وذلك بممارسة القتل والحرق والتعذيب والإرهاب مع الذين يخالفونها الرأى اقباطاً ومسلمين . غير أن المفارقة المأسوية هى أن عنصرية المفهوم القومى للدين واللغة قد اسهمت ايجابيا فى الترحيب بالسلفية الراديكالية .

هكذا وقع الارتباك التاريخى بشأن هوية المصريين خلال العقدين الأخيرين اللذين هُزمت فيهما عروبة النخبة التى صاغها علماء الاجتماع فى الستينيات ، واختلطت المفاهيم الرجراجة ببعضها البعض ، بحيث لم تعد هناك ـ لدى قطاع مهم من النخبة المصرية المعاصرة ـ رؤية واضحة للهوية التى تميزها أو تدافع عنها . وقد زاد من خطورة الأمر الاعتراف الرسمى من جانب مصر بالكيان الصهيونى كدولة وشعب مستقل فى الشرق الأوسط . وهو الاعتراف الذى قوطع من جانب الأغلبية العربية أكثر من عشر سنوات . ولكنه فى موازاة الأحداث الكبرى التى سبق ذكرها (حرب لبنان ـ الثروة النفطية ـ الجمهورية الإسلامية فى إيران) قد استطاع أن يفرض نفسه على النظام العربى المعاصر حتى بادرت منظمة التحرير الفلسطينية إلى الاعتراف المسبق بدولة عدوها التاريخى .

كان من أثر ذلك مضاعفة الارتباك الكبير بشأن الهوية العربية التى حوصرت أكثر من أى وقت مضى لابقوات الاحتلال الأجنبى ، وإنما بالوطنيات القطرية التى كرست شرعيتها فى مجالس التعاون والاتحادات الأقليمية .

لقد كانت الثروة النفطية فى ازدهارها وأفولها على السواء من العوامل التاريخية التى أسهمت سلبيا فى محاصرة الهوية العربية ، وذلك بسبب ما أفرزته من عنصرية جديدة هى عنصرية الفقر والثراء الأقليمى . هذه العنصرية النفطية جعلت من الجنسية القطرية امتيازا قد يعانى بسببه بعض أبناء البلاد أنفسهم ممن عاقتهم عن الحصول على الجنسية بعض الموانع الظرفية . أما بالنسبة لغير المنتمين إلى البلاد فقد رادفت فى وعيهم الباطن بين الجنسية والثروة ووضعتهم فى مرتبة أدنى من المواطنين " الأصلاء " وكأن النفط أغلى من العقل والخبرة والكفاءة ، بل إن أصحاب هذه الميزات يبدون فى وضع " المدين " . وعلى الصعيد الثقافى تأخذ العنصرية النفطية مسارات معقدة من شأنها هذا الانقلاب فى سلّم القيم الأدبية الذى نشهده فى مختلف وسائل الإعلام . ولكن العنصرية النفطية تصل إلى أقصى مداها على صعيد التأثير الاجتماعى المباشر فى الدول غير المنتجة للنفط سواء فى تغيير القيم والتقاليد والعادات وأساليب الحياة ، أو ـ وهذا هو الأهم ـ فى تشويه مفهوم الهوية وتشريد مقومات المواطنة .

وهو التشويه أو التشريد الذى يجد تأصيلا له فى الفكر الاجتماعى للنخبة حول العروبة حين عالجت موضوع الدين والأقليات اللغوية ، حيث تكلمت عن " القضاء " على الأديان الأخرى و" الانقراض " للأقليات ، مما يشيع مشاعر الخوف ويجذرها فى نفوس هذه الأقليات ويشعل الفتن الطائفية ويذكى نيران الحروب الأهلية . وهو الأمر الذى لم ينج منه لبنان والتاريخ الطائفى ولا مصر ذات التاريخ المضاد للطائفية . ان ابراز المواطن النفطى (أو الدولة ـ البئر) باعتباره مواطنا من الدرجة الأولى يساوى ابراز المواطن المسلم باعتباره أيضا مواطنا من الدرجة الأولى ، وكلاهما يساوى ابراز المواطن العربى ـ بالنسبة إلى الكردى أو الأرمنى ـ باعتباره مواطنا من الدرجة الأولى . هذه المواطنة من الدرجة الأولى فى الأقطار العربية الفقيرة ، وهى الغالبية ، تدمج المواطن فى دائرة النرجسية القومية ليعيش فى غيبوبة المجد الوطنى والعظمة القطرية التى تخدر " وعيه " عن موقعه من حركة الصراع الاجتماعى والتحرر القومى والوعى الحضارى .

إن ايديولوجية " الوحدة الانفصالية " و " السلفية الراديكالية " و " العنصرية النفطية " هى التى حلّت على أيدى النخبة مكان العروبة ذات الرؤية الفاشية والنهج العنصرى .

هذه النخبة التى تبلور قطاعها الجامعى المصرى فى الستينيات الناصرية كمجموعات من التكنوقراط التى انيط بها إعداد الخطاب القومى وصياغته ، هى التى تحولت فى زمن الانحسار والهزيمة المستمرة إلى مجموعات من التكنقراط (مراكز أبحاث ـ مقاولات ايديولوجية ... الخ) لتنفيذ الخطاب القطرى ، الطائفى ، العرقى ، المذهبى . وهو خطاب التبعية الاقتصادية والسياسية للغرب ، وخطاب

التبعية الاجتماعية ـ الثقافية للنفط . انه الخطاب الأكثر قمعية وفاشية وطغيانا مــن خطـــاب السلطة " القومية " السابقة التى كانت تجعل من وجود " اسرائيل " بركة من عند الله ، فإذا بالسلطة الوطنية الجديدة تضيف أنها بركة من عند الإنسان .

لقد انهزم الخطابان كلاهما ، الأول عمليا على أرض الواقع ، والثانى لأنه عجز عن حل مشكلة واحدة للقاعدة العريضة المعزولة كليا عن ثرثرات تلك النخبة ، فهى لاتشعر بأى " وجع " فى عروبتها ولاتشكو من أى الم فى هويتها . ولكنها تحتاج ـ دون أن تفصح عن ذلك ـ إلى الخطاب الثالث الذى يشق عصا الطاعة على مبدأ " الواحدية " و " الدائرة المغلقة أو الكتلة المصمتة " و " الذرائعية " . يقوم هذا الخطاب على أساس الإرادة الإنسانية الفاعلة من ناحية ، والسياق التاريخى الاجتماعى من ناحية أخرى ، فهو يبطل مفعول المعجزة أو المحرك الأول أو المعطى الجاهز . ان احلال مبدأ الإرادة الإنسانية يعنى استحضار الحرية الغائبة ، كما إن احلال مبدأ السياق التاريخى الاجتماعى يعنى فرز القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة من القوى التى لا مصلحة لها .

وفقا لهذا الخطاب فإن الاقتراح المنهجى الذى أراه جديرا ، لا بخلق نخبة جديدة أكثر استنارة عقلانية ، وإنما بإقامة الجسور بين هذه النخبة وقاعدتها هو البحث عن (وفى) ثلاث خصوصيات للأمة العربية :

* أولها خصوصية تعريب الأقطار المفتوحة ، من حيث أسلوب التعريب والتكوين الحضارى ـ الاجتماعى السابق على الفتح .

* والخصوصية الثانية هى الإسلام كايديولوجية لنواة الوحدة القومية الأولى ، فالعرب الأولون لم يكونوا أمة قبل الإسلام . وبعده شكلوا نواة لهذه الأمة التى ظلت فى صراع من أجل التكامل والتكوين إلى العصر الحديث . وقد كان الإسلام كايديولوجية ، إلى جوانب أخرى كالسوق وأنماط الإنتاج وطرق التجارة ، من العوامل الايجابية نحو التوحيد القومى .

* والخصوصية الثالثة هى التعددية ، بدءا من تعدد الينابيع الفكرية إلى تعدد الأعراق إلى تعددية الجغرافيا .

بدءا من هذه الخصوصيات يمكن مراجعة الفكر القومى السابق مراجعة جذرية بعيدا عن الكهانة

والتقديس والروح السلفية ، مساهمة من الوعى العربى الذى يتشكل الآن فى الخروج من الحصار المضروب حول الأمة العربية من ناحية ، والتغلب على الانحسار والجزر الذى تعانى منه الهوية العربية من ناحية أخرى .

٢ ـــ ليس بحثاً عن هوية

فى وقت واحد أصدرت القاهرة كتابان أولهما " دراسات فى الحضارة " للويس عوض (دار المستقبل العربى ١٩٨٩) و " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " لميلاد حنا (كتاب الهـلال ١٩٨٩) . والكتابان فى الظاهر يختلفان شكلاً وموضوعاً ، فكتاب عوض مجموعة من المقالات والمحاضرات وقد اتخذت قالباً سجالياً فغالبيتها حوار مع الآخرين حول معانى القومية والحضارة . أما كتاب حنا فهو قراءة لتاريخ مصر الوطنى فى خمسة فصول تضمها وحدة الموضوع .

ومع ذلك ، فإن الكتابين من حصاد السنوات العشر الأخيرة التى بدأت باتفاقيات كامب ديفيد . وكان من شأنها أن فتحت العديد من الملفات ، وفى مقدمتها ملف هوية المصريين .

وبالرغم من أن هذه " الهوية " كانت محوراً للشد والجذب بدءاً من الحملة الفرنسية على مصر وحكم محمد على مع بدايات القرن الماضى ، واستمرت حتى الحكم الناصرى ، فإنها لم تصل فى أى وقت إلى هذه الدرجة الساخنة من النقاش الذى عرفناه فى الثلث الأخير من السبعينيات وما تلاها من سنوات إلى الآن . والسبب أن الحوار لم يكن فكرياً خالصاً ، ولم يكن راهناً خالصاً ، وإنما كانت هناك " السياسة " و" التاريخ " . كانت هناك المشكلات المؤجلة من عصور مختلفة ، وكانت هناك المتغيرات التى استحدثتها زيارة القدس المحتلة ومضاعفاتها .

كانت الناصرية من هذه الزاوية التى ننظر منها إلى قضية " الهوية " أول طَرح جماهيرى لعروبة مصر على صعيد الشارع الشعبى ، وليس فى النطاق الضيق لدوائر المثقفين . وجاءت الساداتية إنحساراً حاداً للوعى بالهوية العربية ، ذلك أن السلام مع العدو القومى ـ الكيان الصهيونى ـ قد استوجب العودة إلى أطروحات سابقة ، فارتفع شعار حضارة الآلاف السبعة من السنين (وهو جهل فاضح لأن هذا التحديد يدخل بنا فى رحاب التاريخ غير المكتوب) . وبدأت الدولة تشجع فكرياً وعملياً تيارات الإسلام السياسى . أى أننا أصبحنا أمام هوية تستمد شرعيتها التاريخية من العصر الفرعونى ، وشرعيتها السياسية من الإسلام . هكذا أُضيف إلى الدستور المصرى القائل بأن الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع ، نصاً جديدا فى وقت لاحق يقول بأن مبادىء الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع .

كان المقصود من جانب السادات بإبراز الجذور الفرعونية إشاعة الوعى الزائف بأن مصر السابقة على

الفتح العربى هى الأصل وغيرها فروع ، هى أساسات البناء وغيرها طوابق . ومصر هذه تتكامل بذاتها ولا تحتاج للآخر ، جغرافياً أو اقتصادياً أو سياسياً ، لتحقق وجودها المستقل ذا السيادة . وكان الهدف الساداتى الثانى هو توظيف الأيديولوجية الإسلامية لمواجهة الخصوم الناصريين والماركسيين . وكان قد ربح الليبراليين بشعارات الإنفتاح .

لويس عوض شأنه فى ذلك شأن توفيق الحكيم وحسين فوزى ونجيب محفوظ ، بالرغم من اختلافاتهم الاجتماعية ، إلا أنهم كانوا أبناء ثورة ١٩١٩ ، ثورة " الوطنية المصرية " التى نكتشف آثارها الأدبية والفنية فى أغانى وألحان سيد درويش وتمثال مختار " نهضة مصر " ورواية الحكيم " عودة الروح " وكتاب فوزى " سندباد مصرى " ، وعشرات الأعمال التى ظهرت على مدى الأعوام الثلاثين التالية للثورة ، كروايات محفوظ ذات الرداء التاريخى " عبث الأقدار ، كفاح طيبة ، رادوبيس " ومسرحية على أحمد باكثير " إخناتون ونفرتيتى " ورواية عادل كامل " ملك من شعاع " ، بل إن الشاعر والكاتب اللبنانى الأصل عادل الغضبان هو صاحب مسرحية " أحمس " . كان التاريخ الفرعونى مادة خصبة لهذه الموجة الرومانسية التى استغاثت به فى مواجهة الحضارة القاهرة الوافدة ، وكان رؤية وطنية للطبقة الاجتماعية المقبلة على ساحة المسرح السياسى من أجل الاستقلال .

ولقد تكوّن جيل كامل فى الثقافة المصرية من فكر ثورة ١٩١٩ الوطنية الليبرالية العلمانية . ومن هذا الجيل كان الحكيم وفوزى ومحفوظ وعوض الذين سايروا ثورة جمال عبد الناصر سواء لبعدها الوطنى أو لبعدها الاجتماعى وللإثنين معاً ، ولكنهم كبتوا فى أغلب الأحيان " مصريتهم " إن جاز التعبير عن الوطنية المصرية التى لم يتزحزحوا عنها أمام المدّ القومى العربى الناصرى ، كبتوها وكبتوا معها ليبراليتهم التى كانت تطفو على سطح أعمالهم بين الحين والآخر . وحينئذ دفع بعضهم الثمن غالياً فى السجن السياسى كما حدث مع لويس عوض .

وحين ارتفعت شعارات السادات عن " المصرية " و " الليبرالية " ظن هؤلاء أنه قد تم الافراج عن أفكارهم الحبيسه أخيراً ، فهم ما كانوا يوماً من القوميين العرب ولا من الداعين إلى نظام الحزب الواحد . هاهم يجدون أفكارهم مسموحاً بها . لذلك كان تأييدهم لمرحلة طويلة من مراحل حكم السادات عن قناعة راسخة بأن السلطة الجديدة هى التى تبنّت أفكارهم وليسوا هم الذين اعتنقوا مبادئها .

بالطبع لم يكن السادات ينتمى إلى ثورة ١٩١٩ الوطنية المصرية ، ولم يكن فى تاريخه السابق على الثورة والتالى لها ليبرالياً أو علمانياً ، وإنما كان من غلاة المؤمنين بألمانيا الهتلرية ومن ضباط " الحرس

الحديدى " الشهير ، مليشيا الملك. ولم تكن الأسباب التى دعت إلى رفع راية " المصرية " هى الأسباب التى دفعت ذلك الجيل من المثقفين المصريين إلى اعتناق المصرية . لم تكن هناك " مبادىء " أو " أفكار " يمكن وصفها بالبوصلة الأيديولوجية للسادات . وإنما كانت هناك احتياجات ومصالح وارتباطات تفرض عليه هذا الشعار أو ذاك ، فالرجل الذى بدأ عهده بإحراق الأشرطة السرية المسجلة للسياسيين المصريين ، وأعلن الإنتقال من " الاتحاد الاشتراكى " إلى التعددية الحزبية ، هو الذى أنهى عهده باعتقال مصر كلها فى أيلول (سبتمبر) ١٩٨١ وذلك بسجن ١٥٣٠ شخصية عامة تنتمى إلى ألوان الطيف السياسية . وهو أيضاً الرجل الذى بدأ عهده بتشجيع الإسلام السياسى ، وانتهى صريعاً برصاصة أحد هذه التيارات . وهو الرجل الذى حارب من أجل " الاستقلال " وانتهى بالتبعية الكاملة للولايات المتحدة والصلح المستسلم " لإسرائيل " . وإذن فقد انفضحت الشعارات وانكشفت فى حياة " الجيل " الذى اعتقد أن السادات ينفذ أفكاره فى الوطنية المصرية والليبرالية . لقد ترك مصر دولة فقيرة تابعة معزولة يهددها الإرهاب السياسى باسم الدين داخلياً ، والإرهاب الصهيونى باسم كامب ديفيد ، والإرهاب الأمريكى باسم " لقمة الخبز " . وفى غمار هذه الفجيعة المركّبة تراجع البعض عن التأييد ، وعن النتائج ، جزئياً وتدريجياً ثم عن السادات نفسه . ولكن المقدمات ذاتها بقيت فى أغوار النفس والضمير والتكوين . كلّ ما حدث أنه أتيحت فى عهد الرئيس مبارك فرصة فتح الملفات من جديد دون انفعال بـ " الحدث " الذى فرض اتجاه الأفعال وصياغة ردود الأفعال .

هكذا صدر كتاب لويس عوض الذى تشكل أصلاً فى مناخ الفعل ورد الفعل . ولكنه يصدر فى مناخ يختلف ، حيث سقطت دعاوى السادات على الطبيعة ، بالرغم من استمرار ركائزه الاقتصادية والسياسية ، وإلى حد ما الفكرية ، فى أجهزة الدولة وآليات المجتمع .

وبالرغم من من أنه كان " شائعاً " أن لويس عوض من دعاة القومية المصرية ، إلا أن الرجل لم يكن قد أفصح عن أفكاره من قبل على هذه الدرجة العالية من الوضوح . كان البعض يأخذه بالشبهة والتخمين ، وليس بالعلم والتوثيق . أما الآن ـ أقصد عام ١٩٧٨ ـ فقد صاغ قانون إيمانه القومى فى سياق رده على توفيق الحكيم . وهذه هى المفارقة الأولى .

كان توفيق الحكيم هو الذى كتب فى الثالث من مارس (آذار) ١٩٧٨ على صفحات " الأهرام " مقالاً بدعو فيه إلى حياد مصر . ثم تابع دعوته فى " أخبار اليوم " ١٩٨٧/٣/٨ " و " الأخبار ١٩٨٧/٣/١٨ " و " الأخبار ١٩٧٨/٥/١٢ " . وموجز رأى الحكيم ما جاء فى مقاله الأول من أن مصر " لن تعرف لها راحة ولن يتم لها استقرار ولن يشبع فيها جائع إلا عن طريق واحد : (هو)

الحياد" ، " فهذا الحياد هو لخير مصر والعرب والعالم والإنسانية جمعاء . ويعزز هذا الحياد أهمية موقع مصر الجغرافى وتراثها الحضارى العريق الذى ينبغى أن يكون متحفاً وملكاً للبشرية كلها تحافظ عليه باحترامها لحياد مصر . وفى مصر المحايدة يكون دور جيشها دوراً دفاعياً بحتاً يذود عن حدودها ويكرس حيادها " . ولا يحدد توفيق الحكيم أطراف الحياد الذى ستقوم به مصر . ولكن مبررات الحياد تكشف هذه الأطراف ، فقد حدد الحكيم أن مشكلات مصر الداخلية والخارجية مصدرها الحروب التى استنزفتها ، بالرغم من أنها كانت دفاعاً عن " الآخرين " . وهو يشير إلى أن هذه الحروب بالوكالة أفقرت مصر وأغنت سواها ، فلا معنى لذلك إلا إذا شاركنا " الآخرون " حُلونا ومرَّنا وشاركناهم حُلوهم ومرَّهم حتى تصير قسمة عادلة . وبما أن هذا لا يحدث ولن يحدث لأن الأغنياء لا يتنازلون عن غناهم ، فليس أمام مصر سوى الحياد بين هؤلاء وبين عدوهم . ولم يعد ثمة مجال فى الشك أن الحكيم يقصد بالآخرين : العرب ، وعدوهم : " إسرائيل " . وإذن فالحياد المطلوب لمصر هو الحياد بين العرب والكيان الصهيونى .

كانت المفاجأة للبعض أن لويس عوض هو الذى تصدى لدعوة توفيق الحكيم بالمعارضة ، لأن هذا البعض الذى يأخذ الناس بالشبهات ويسوى بين جميع القائلين بالوطنية المصرية ، لا يرى أى فرق بين الحكيم وعوض . والفروق حقاً كثيرة . كان الحكيم قبل الثورة الناصرية من كبار الداعين إلى " الكل فى واحد " (راجع روايته : عودة الروح) ومن كبار الرافضين لجميع الأحزاب (راجع : شجرة الحكم) . أما لويس عوض فقد كان داعية للاشتراكية (راجع : مقدمة بلوتلاند ومقدمة " فى الأدب الإنجليزى " ومقدمة " بروميثيوس طليقا ") وداعية للديموقراطية الليبرالية فى الوقت نفسه . واتفق كلاهما فى " الوطنية المصرية " مع نجيب محفوظ الذى كان أقرب إلى لويس عوض فى الإنتماء إلى " روح الوفد " أو إلى " الطليعة الوفدية " .

قام لويس عوض إذن بالرد على توفيق الحكيم وآخرين رأوا رأيه أو عارضوه فى أربع مقالات نشرتها " الأهرام " فى ١٩٧٨/٤/٧ و ١٩٧٨/٤/٢٠ و ١٩٧٨/٥/١١ و ١٩٧٨/٥/٢٥ وقد ضمها القسم الأول من كتاب " دراسات فى الحضارة " بعناوينها المذكورة على التوالى : " الأساطير السياسية " و " معاتبات قومية " و " معنى القومية ١ " و " معنى القومية ٢ " . وأظن أن هذه النصوص التى تأتى بقية فصول الكتاب تأكيداً وتعميقاً وإضافة لها ، هى أولى الوثائق المعتمدة لفكر لويس عوض القومى أو الوطنى. ولم تكن اجتهادات أو تشويهات البعض لهذا الفكر فى السابق إلا من قبيل التعسف الشديد مع آراء متناثرة للكاتب حول اللغة أو بعض مراحل التاريخ . والحق أنه باستثناء مقال مفقود عنوانه " نحو تعريف علمى للقومية العربية " ـ هو نص حوار أربع ساعات بين لويس عوض

وميشيل عفلق جرى فى الخمسينيات ـ ليست هناك نصوص واضحة ودقيقة كهذه المقالات الأربع حول هوية مصر والمصريين عند لويس عوض .

ماذا تقول هذه النصوص ؟

١ ـ تقول أولاً إن مصر لم تكن فى تاريخها كله بلداً محايداً ، وهى بسبب الموقع الاستراتيجى نفسه الذى أشار إليه الحكيم ، لا تستطيع أن تكون محايدة حتى وإن أرادت . إن القول بحياد مصر لا يعدو كونه أسطورة سياسية .

٢ ـ تقول هذه النصوص أيضاً أن " الأمن القومى الاستراتيجى " يفرض ارتباطاً لافكاك منه بين مصر والعرب " هل نحن بحاجة إلى دليل على أن المنطقة العربية منطقة جيوبولتيبية واحدة ، أمنها واحد ومصيرها واحد إزاء الغزو الخارجى وإزاء النفوذ الخارجى سواء جاء من وسط آسيا أو من شطآن أوروبا أو من قارة الأطلنطيد أو من مروج الأقوام السلافية ؟ وهل نحن بحاجة بعد كل هذا إلى دليل على أن عزلة مصر عن غلافها العربى وعزلة العرب عن وقائهم المصرى أسطورة سياسية ولدها الإحساس بالقهر والإحباط وطلب النجاة بأي ثمن ولو كان برج الأوهام السويسرية الذى عاش فيه لبنان زمناً ثم أفاق وهو يقطر دماً على أن أمنه بل وكيانه جزء من أمن المنطقة وكيانها " (ص١٢) وإذن " فالحل الأوضح هو بناء التضامن العربى وربما بناء التكافل العربى (ذلك أن) أمن مصر من أمن العرب وأمن العرب من أمن مصر ، والمنطقة كلها من الخليج إلى المحيط بحاجة إلى هذا التضامن لحماية نفسها من أطماع الغير " (ص ٤٠) .

٣ ـ تقول هذه النصوص أخيراً أن صاحبها يؤمن بوحدة ثقافية ، وأحياناً يسميها وحدة حضارية ، فهناك ثقافة عربية وحضارة عربية يشترك فيها أهل المنطقة جميعاً .

هذه هى المجموعة الأولى من أفكار لويس عوض ، ولكن الوجه الآخر للعملة نقشت عليه مجموعة ثانية :

١ ـ إذا كان " الحياد " أسطورة سياسية كما يقول لويس عوض فإنه يضيف أن " هذه الأسطورة الإنعزالية لا تقل شططاً عن أسطورة أخرى هى أسطورة الإندماجية المتمثلة فى دعوة القومية العربية التى تفرض أن شعوب المنطقة أو أقوامها من الخليج إلى المحيط أمة واحدة ، ليس فقط ثقافياً وحضارياً ولكن عرقياً وعنصرياً كذلك (...) وهذه الأسطورة ، أسطورة العروبة العرقية خارج الجزيرة العربية ، لا تقل شططاً وخطراً عن أسطورة الآرية العرقية أيام النازى ونظيرها فى الشطط أساطير القومية

الفرعونية والقومية الفينيقية والقومية الإسرئيلية ، وكل دعوة قومية تقوم على بعث العنجهية العنصرية أو العرقية بين شعوب الأرض ، وتبنى مجد الأمم على سيادة الجنس وتفوقه الموروث على غيره من الأجناس فتبرر الاستعمار والاستعباد والتمييز العنصرى ، وتشغل المواطنين فى أية أمة بماضيهم عن حاضرهم وتدعوهم لحل مشاكلهم الاقتصادية والاجتماعية على حساب الأمم الأخرى " (ص ١٣) .

ولويس عوض فى هذا السياق يستنكر أن يكون الفتح العربى قد دخل المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط ، فاكتشف أنها خالية من السكان والحضارة ، فاستورد لها سكاناً من الجزيرة . كما يستبعد أن تكون " قطرة واحدة " من الدم العربى كافية لصبغ دماء المنطقة . ثم إنه يرى من الهراء القول أن الثقافة العربية ـ وقوامها اللغة والدين ـ قد اختلطت بفكرة سيادة الدم العربى .

٢ ـ ومع ذلك فإن النصوص تقول أن " الدعوة " إلى القومية العربية اقترنت بحذف التاريخ السابق على " الفتوحات العربية العظمى " على حد تعبيره ، وكأن تاريخ المنطقة قد بدأ مع بزوغ نجم العرب فى السياسة العالمية . وهو إهدار صريح لحضارات المنطقة قبل الفتح . (لذلك) " أنا اتكلم عن القومية العربية بوصفها شيئا مستقلاً عن القومية العربية التى لا أفهمها خارج الجزيرة العربية " (ص ٢٠) . تغيرت اللغة والدين فى مصر أكثر من مرة ، ولكنها احتفظت بأرضها وناسها وثقافتها وتاريخها ، وإذن فهناك قومية مصرية منذ القديم ، أى منذ كان هناك شعب فى وطن له دولته .

٣ ـ وحسب النصوص أخيراً ، فإن لويس عوض يفضل مصطلح " العالم العربى " وليس " الوطن العرى " ، ويفضل " الثقافة العربية " و " الحضارة العربية " وليس " الأمة العربية " و " القومية العربية " . إنه يتكلم عن قارة عربية كالقارة الأوروبية . وفى الوقت نفسه يقول إن حلم " الأمة العربية " أو " الوطن العربى " : " ليس مستحيل التحقيق إذا توافر شرطه الأول وهو توحيد العالم العربى (فى) دولة ذات سيادة كاملة على جميع من فيها من المواطنين ، دولة كل مواطنيها متساوون فى الحقوق والواجبات " (ص ٣٧) .

هذا هو مجمل أفكار لويس عوض حول " هوية المصريين " ولو بالتركيز على التعريف السلبى ، وهو هنا تعريف القومية ، وتعريف العروبة . وقد أعلنت للمرة الأولى ـ بهذه الدرجة من الوضوح والتحديد ـ عام ١٩٧٨ ولكنها تعبر عن صاحبها قبل هذا التاريخ وبعده . وبالتالى فهى ليست تجسيدا لموقف سياسى عملى . السلطة الجديدة للنظام الساداتى قد استفادت بالقطع من آراء الحكيم وفوزى وعوض لتبرير ممارساتها فى عام اتفاقيات كامب دفيد . كذلك استفاد هؤلاء المثقفون من " الفرصة " التى

تهيأت لهم أخيراً ليعلنوا آراءهم المكبوتة . وهى آراء تنتمى تاريخياً إلى ثورة " الوطنية المصرية " ، ولكن إحياءها من مكامنها القديمة ، يعنى تفريغاً لمحتوى أربعين عاماً من التاريخ ، وكان لويس عوض وزملاءه قد تعرفوا منذ البدء على جواهر فكرية ثابتة ونهائية ، لا تتغير . هى جواهر لها صفة الإطلاق وصفة التعميم . وهذه سمات الشرائح الاجتماعية التى لم تنسلخ عن الجسم الرئيسى للطبقة الوسطى التى مالأت الثورة الناصرية زمناً ، ثم جندت نفسها للتغيير الساداتى الذى قذف بها إلى الجحيم بقفازات من حرير ، لأنه كان قد تواعد مع فئات الطفيليينمن الانفتاحيين الجدد . ولم يخلف هذا الوعد الأخير الذى استوجب الأمر ونقيضه : استنفر التيار الإسلامى السياسى الذى لم يتردد فى قطع " الرأس " عندما حانت الفرصة . أما الليبرالية العلمانية الوطنية المصرية ، فقد بدت كالزوج الأبدى ، ولكن قوانين التطور الاجتماعى لا تحمى " الذين لا يعلمون " . وليست صدفة أن تكون المواجهة الرئيسية طيلة السنوات العشر الماضية بين التيار الذى استغل السادات واستغله السادات ، تيار مصر المصرية الديموقراطية المستقلة ، وبين التيار الذى استغله السادات فاستغل السادات حتى نقطة الدم الأخيرة ، تيار مصر الجمهورية الإسلامية . كلاهما عاش فى كنف السادات ، أحدهما الذراع اليمنى والآخر الذراع اليسرى . ولكن الذى انتصر على حساب مصر ونهضتها هو الإسلام السياسى ، ولو كان انتصاراً مؤقتاً . ذلك أن تغييب الوعى القومى العربى كتغييب البعدين الاجتماعى والديموقراطى ، كان فى الوقت نفسه استحضاراً سريعاً ومكثفاً للارهاب السياسى باسم الدين والافقار المتزايد للكادحين . كانت الحرب اللبنانية و " الثورة " الإيرانيةوالنفط العربى هو الثالوث الذى حلَّ مكان مصر العربية المناضلة عن الاستقلال الوطنى والقومى . لم تكن " مصر المصرية " هى البديل فى أى وقت . كانت هى الأسطورة السياسية ، لأن الذى كان فى زمن النهوض (١٩١٩ وسعد زغلول) لا يعود فى زمن السقوط (١٩٧١ والسادات) . وليس من فراغ فى السياسة ، فحين تحتجب مصر العربية ولاتأتى أبدا مصر المصرية فإن الإرهاب الدينى الذى موّله بعض النفط العربى وبعض المليشيات اللبنانية وبعض آيات الله وكل الصهاينة ، هو الذى يملأ الفراغ ويقيم دولة داخل الدولة . وليس التمويل كله نقوداً فقد يكون الإلهام وإعطاء النموذج وتصدير الأمل أو الحماية أو الوعود . هذا التمويل المتعدد الأطراف والمعانى هو الذى يدمر الثوابت ويسرع بالمتغيرات ، فيصبح التحالف بين الطفيليين والإسلاميين ويمسى تحالفاً بين الإرهاب بالمال والإرهاب بالسلاح .

ليس من مناقشة " أكاديمية " إذن لأفكار لويس عوض حول الهوية والقومية والوطن ، إذ تكفينى القناعة الراسخة بالأمن الاستراتيجى العربى وبوحدة الثقافة والحضارة العربية أن تكون تياراً فى محيط أوسع يضم تيارات أخرى أكثر اقتراباً من العروبة وأكثر تنوّعاً من الإنحصار بين تعريفات قاصرة وتجارب أدانها التطبيق . وقبل " اتهام " لويس عوض من الطائفيين والعنصريين فى أعماقهم وإن رفعوا

لواء العروبة عالياً ، عليهم أن يجرؤوا بفتح الملفات الحقيقية وكشف الجرائم القومية باسم القومية . لقد وصلنا إلى اليوم الذى نجد فيه شعارات كنا ندينها بالأمس القريب . ولا يحاول أحد مراجعة " الفكر " القابع خلف الوقائع المخزية التى تنتفض أمامنا وكلها حياة .

ولا يعنى ذلك مطلقاً أننا نوافق لويس عوض على ما ذهب إليه أو أننا نبحث له عن التبريرات ، فمبرراته أوضحنا جذورها وفروعها ، ولكننا نندهش من الذين يستسهلون أن يرموه بحجر ولا يجدون فى أنفسهم الشجاعة لـ " ذكر ما جرى " وما يجرى ضد العروبة والقومية صراحة بالاسم والرسم .

أما مصر فعروبتها لا تحتاج إلى سجال نقهى ، إنها فى سلوك الناس وأنماط تفكيرهم وحياتهم لا تحتاج إلى دليل . والوعى الزائف القادم من أجهزة الإعلام يتدحرج مثل كرات الزئبق على سطح الزجاج الأملس ، لا يثبت أبداً . وما تنشغل به النخبة ـ عن صدق أو كذب ـ لا تنشغل به القاعدة العريضة من المواطنين الذين لا يفكرون فى هويتهم ، ولا يبحثون عنها ، لأنها لم تضع منهم قط . النخبة وحدها هى التى يصيبها بين الحين والآخر " وجع الهوية " ، وهل هى مصرية أم عربية أو إسلامية . ولكن الفلاح المصرى والموظف الصغير وملايين الفقراء لا يشعرون بأى تناقض بين مصريتهم وعروبتهم أو بين عروبتهم وإسلامهم أو مسيحيتهم . وإنما الحاكم الذى تدفعه المصالح السياسية هو الذى يحتاج إلى التبريرات والشعارات .

•

ليست هناك مشكلة فى الرد النظرى على لويس عوض : بأن هناك أمما مجزأه فى عصرنا مثل كوريا وألمانيا ، ولا أحد يستطيع أن يحرم الكوريين شمولاً وجنوباً من انتسابهم إلى قومية واحدة ، ولا أحد يستطيع أن يحرم الألمان شرقاً وغرباً من الإنتماء القومى إلى أمة واحدة . كذلك فما أسهل الرد بأن الأقطار العربية التى نعرفها اليوم لم تكن على هذا النحو الحدودى أو الجغرافى ـ السياسى ، وإنما بعضها شديد الحداثة (كدولة الإمارات وكالعربية السعودية ولبنان الكبير والكويت وليبيا وموريتانيا) وحداثتها تعنى أن الحدود السياسية تغيرت من حال إلى حال وأن دوام الحال مسن المحال . ولكن الترابط بين هذه الحدود وإنعدام الحواجز لآماد طويلة منذ الفتوحات الإسلامية خصوصاً إلى اليوم لعب دوراً كبيراً فى تعريب المنطقة تعريباً غير عرقى فهى أمة مجزأة إلى دول وأقطار وقبائل وشعوب . عوامل الوحدة أقوى من عوامل التشرذم ، ولكن التحديات تتكيف مع المتغيرات فتبقى بعض الوقت على الإنقسام . من هذه التحديات الإقليمية الدولية ، وجود الكيان الصهيونى . ومن هذه التحديات أيضاً الثروة النفطية ذات البعد الدولى . ومن هذه التحديات تفاوت التطور الاجتماعى والنشأة الإنفصالية للفئات والشرائح الاجتماعية السائدة .

لذلك يثير فكر لويس عوض الإشكاليات التالية : إشكالية التجزئة السياسية الطويلة الأمد ، والتى تركت آثاراً عميقة فى التكوينات الاجتماعية العربية . وإشكالية الفكر القومى ذى الطابع الشوفينى ، وهو أساساً فكر الرواد المحاطين غالباً بهالة من القداسة . وإشكالية التناقض بين الأقوال والأفعال من جانب القوميين العرب على اختلاف مدارسهم . وهو التناقض الذى أوصل العرب إلى التعاسة الشاملة حين تسلم بعضهم مقاليد السلطة هنا أو هناك فى هذه المرحلة أو تلك ، فإذا بهم يضربون أسوأ المثل على الحكم (القومى) الذى كرس التجزئة واغتال الديموقراطية ورسخ التبعية .

لا يناقش لويس عوض هذه الإشكاليات مطلقاً ، بل لا يطرحها أصلاً . ولكن كتابه يدفعنا إلى محاولة استكشافها حتى لا نظل فى الحلقة المفرغة من الردود النظرية التى قد لا نختلف عليها . ولكن الاتفاق والاختلاف يبقى فى دائرة النخبة المعزولة عن الناس .

***

وفى سياق هذه النخبة نقرأ كتاب ميلاد حنا الذى هو أيضاً ثمرة " معاناة " السنوات العشر الأخيرة . والمعاناة تختلف عن الحوار فهى أقرب إلى المونولوج . وهذا لا ينفى أن ميلاد حنا قد شارك بنصيب فى حوار ١٩٧٨ كما يشير إلى ذلك لويس عوض فى مقالة " الأهرام " المؤرخة ١٩٧٨/٥/١١ حيث يذكر بعض أسماء الذين دخلوا " المعركة " ومن بينهم ميلاد حنا فى مقال لم أقرأه ولكنه نشر فى " الجمهورية " ١٩٧٨/٤/٢٤ . أمّا الكتاب الذى بين أيدينا " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " فليس رداً على أحد بالذات ، وإن بدا رداً على الجميع . وعلى النفس قبل الجميع .

من أهم صفحات الكتاب هذه المقدمة فى تعريفه سلباً ، فهو ليس كتاباً فى التاريخ ولا فى السياسة ولا فى الاجتماع ولا فى الفلسفة ، وإنما " هذا الكتاب يهدف للوحدة الوطنية فى مصر " . ويضيف الكاتب " وهى قضية كرست لها حياتى " (ص ٨) . نحن إذن أمام :

* موضوع وظيفى ، وبعبارة أخرى أمام " هدف " سابق على تأليف الكتاب . وهو هدف سياسى بالدرجة الأولى . ومن ثم فقد جاء الكتاب " برهاناً " أو مجموعة براهين على " صحة " الافتراضات التى ساقها المؤلف .

* لسنا بالتالى أمام " بحث " وإنما أمام " رسالة " أو " دعوة " تصل أحياناً إلى تخوم " الأيديولوجيا " . وهذه الدعوة تحتاج إلى " شواهد " من التاريخ و " قرائن " من المجتمع و" إيمان " من العقيدة . لذلك تأتى المحصلة تقريراً يثير وينبه ويحشد ، هو بلاغ للناس وبيان إلى الرأى العام .

* هذا البيان لا يصدر عن فراغ ، فلابد أن هذه " الوحدة الوطنية " تشكو من شيء ما أو من أشياء ، وإلا فما كانت هناك حاجة لأن تصبح " قضية " يكرس لها الكاتب حياته . وإذا كانت القضية مثارة منذ أمد بعيد ، فإن السنوات العشر الأخيرة قد أعادت طرحها على نحو تهديدى فاجع ، حيث غاب الطرح النظرى العقلانى الهادىء وحضر الطرح الإرهابى الدموى الإنفعالى .

* كان الصلح الساداتى الصهيونى قد فجر مسألة " هوية المصريين " فاتضحت الاتجاهات المكبوتة والإشكاليات المؤجلة دفعة واحدة . وتبلور إتجاه نحو " المصرية " المتحفظة على العروبة المنفتحة على الغرب ، واتجاه آخر نحو " المصرية " المنفتحة على العرب لا على العروبة وعلى الليبرالية والحضارة الحديثة لا على الغرب ، واتجاه ثالث نحو " مصر العربية " التى لا تتناقض فيها الوطنية المصرية مع القومية العربية ، واتجاه رابع نحو " الإسلامية " المعادية للقومية سواء كانت مصرية أو عربية ، واتجاه خامس نحو " العروبة الإسلامية " التى لا تتناقض فيها العروبة مع الإسلام . وكان أعلى الجميع صوتا صوت الإسلام السياسى المضاد للقوميات ، وكان أكثر الجميع تعبيراً عن أنفسهم هؤلاء الذين قالوا بمصر المصرية المكتفية بذاتها . وانحسر التيار العروبى فى دوائر من المثقفين الناصريين والماركسيين . وكانت هذه المواقف كلها تنعكس إنعكاساً مكثفاً على مسألتين ساخنتين : الأولى عربية وهى قضية فلسطين ، والأخرى محلية وهى قضية الوحدة الوطنية .

فى هذا السياق كتب ميلاد حنا عشرات المقالات من قبل " دفاعاً " عن الوحدة الوطنية . وليس كتابه " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " إلا خلاصة تلك الدفاعات المستمرة والتى تعتمد على فكرة مركزية مؤداها أن مصر مجموعة " رقائق حضارية Layers of Civilization on Top of Each Other " . وهو المصطلح الذى ورد فى خطبة لرئيس جمعية الصداقة السويدية المصرية فى ستوكهولم . ويقول المؤلف حرفياً " حفرت هذه العبارة فى وجدانى واختزنتها فى عقلى وقلبى ، وظللت بعدها لا أملّ عن أن أردد عبارة أن مصر رقائق من الحضارات " . ومن هنا راح يتأمل " التركيبة النفسية وشخصية المصرى المعاصر ، وكيف أنه وإن بدا أُمّياً أو بملابس رقيقة الحال ، لكنه يحمل بين ضلوعه وعلى كتفيه هذه الآلاف من السنين " (ص ١٤) . والمرجع الواعى أو غير الواعى لهذه الفقرة هو توفيق الحكيم الذى يكرر القول منذ زمن طويل بأن الفلاح المصرى يحمل فى تكوينه حضارة آلاف من السنين . ولذلك كان ترحيبه البالغ بشعار السادات عن السبعة آلاف سنة .

على أية حال ، فإن هذا " التأصيل " التاريخى يستجيب على الفور للتأصيل الجغرافى الذى قام به من موقع مغاير العالم جمال حمدان فى كتابه الكبير " شخصية مصر ـ دراسة فى عبقرية المكان " .

وبالرغم من أن حمدان لا يستهدف التوثيق الجغرافى لأيديولوجية " مصرية " فإن كتابه الذى صدر فى الحقبة ذاتها قد ساهم فى استرداد " الوعى المصرى " .

كتاب ميلاد حنا ينطلق إذن من " مصر " كتكوين تاريخى جغرافى " متعدد الرقائق الحضارية " فهو الكُلّ الذى يجمع بقية الأجزاء ، وليس جزءاً من كُل . وهو ، على هذا النحو ، أكثر " مصرية " من لويس عوض إن جاز التعبير ، فلويس عوض يرى مصر جزءاً من الأمن الاستراتيجى العربى ، ويراها مرة أخرى جزءاً من الثقافة والحضارة العربية ، وإن رآها بعدئذ بنية اقتصادية وسياسية واجتماعية مستقلة نوعياً عن " الجيران " . ولكنه لا يراها فى جميع الأحوال تمثيلاً نموذجياً للحضارات والثقافات . وهو الأمر الذى يقوم به ميلاد حنا فى كتابه الذى يحدد " إنتماءات " مصر السبعة فى مستويين : الأول تارخى يبدأ بالإنتماء الفرعونى ، ثم اليونانى الرومانى ، فالقبطى ، وأخيراً الإسلامى . والمستوى الثانى جغرافى ، هو الإنتماء إلى المنطقة العربية وإفريقيا وحوض البحر المتوسط . وربما كان من المفيد اقتباس هذا التوصيف للأعمدة الجغرافية " فقد أعطى موقع مصر خصائص وانتماءات لافكاك منها وعلينا أن نستفيد منها ونستثمرها فى تحركاتنا السياسية والحضارية والاجتماعية " (ص ٤٥) . الصفة الأولى للإنتماءات الجغرافية إذن هى الحتمية ، والصفة الثانية هى أنها قابلة للاستثمار . وهو يتبنى قول حمدان " فى المحصلة الصافية ، فإن مصر نصف أوروبية ، ثلث آسيوية ، سدس أفريقية " . ومن اليسير اكتشاف تعريفات مشابهة لأقطار أخرى ، فهناك من اللبنانيين من يحذفون إفريقيا ويقولون كلاماً قريباً فى فحواه من هذا الكلام ، وهناك من التونسيين من يحذفون بالطبع الثلث الآسيوى ويقولون كلاماً يشبه هذا الكلام . غاية ما هناك أن اللبنانى أو التونسى الذى يأخذ بهذا المنهج يضع فينيقيا بدلاً من الفراعنة ، ويغير من ترتيب " الرقائق الحضارية " حسب تاريخ بلده .

ولكن إلام يؤدى هذا الجهد ؟ إنه يثبت فقط أن هذا القطر أو ذاك كينونة (حضارية) مستقلة . وبتعبير صريح " هوية " قومية مصرية أو لبنانية أو تونسية " تكونت " من التاريخ الحضارى والجغرافيا السياسية ، فانتماؤها أصلاً إلى ذاتها ، الجوهر الثابت الذى يستوعب الآخرين ولا يستوعبه الآخرون . ومهما قال أصحاب هذا المنهج إنهم عرب أو مسلمون ، فإنهم يستخدمون المصطلحات السياسية مجاناً . ولكن تحليل الكلام وتفكيك الفكر يفضى بنا إلى العلامات التالية :

١ ـ إن مفهوم التاريخ كمّى تعلو فيه الرقائق بعضها فوق بعض ، وكأنها تتعايش بمجرد الوجود ، لا سبيل لإزاحة إحداها خارج " الفطيرة" ولا سبيل لزحزحة أخرى عن موقعها من هذه الفطيرة .

٢ ـ تتساوى فى ذلك رقائق التاريخ ورقائق الجغرافيا ، بالرغم من أن مكونات هذه تختلف عن

مقومات ذاك، وبالرغم من أن تداخلهما لا يعنى إلغاء الفوارق التى تميز كل منهما .

٣ ـ لا تفاعل إذن بالحذف أو الإضافة أو التعديل بين الرقائق الحضارية لأنها كالأعمدة فعلاً مستقلة عن بعضها ، لا يؤثر فيها طول أو قصر الفترة التاريخية . تتغير اللغة ويتغير الدين ، ومع ذلك تبقى الرقائق داخل كل مواطن لا تمس . ولا تفاعل أيضاً بين عالم التاريخ وعالم الجغرافيا ، كلاهما " رقائق حضارية " لا فرق فيها بين أنظمة الحكم وبين المناخ ، أو بين الأحداث الحربية وبين الزلازل ، أو بين نمط الإنتاج وبين الوديان والسهول والجبال . يتساوى كل شىء حتى لنكاد نسأل لماذا نقول التاريخ ونقول الجغرافيا إذا كانا شيئاً واحداً .

هذا المفهوم الكمّى للتاريخ ، وهذا الخلط أو المساواة بينه وبين الجغرافيا يفضى بالكاتب إلى الصياغة التوفيقية الساكنة التى تجمع بين الماء والزيت أو بين الماء والنار دون أن يحدث أى شىء نتيجة التفاعل بين المادتين . والسبب هو " الوظيفة " التى اعتمدها المؤلف لنشر " الدعوة " .. فليس هناك بحث يقوم على افتراضات يبرهن على صوابها أو خطئها . وإنما هناك " رسالة " تدعيم الوحدة الوطنية . وهى رسالة نبيلة بغير شك تضمر قلقاً حاداً على " الهوية " ؛ فما كان من المؤلف إلا أن أرضى جميع الاتجاهات ، فلم يرض أحداً . قال إن هوية المصريين هى تاريخهم وجغرافيتهم . وهذا صحيح . ولكن الرؤية الكمّية للتاريخ والرؤية التوفيقية للجغرافيا أدت إلى أن لكلٍّ مصره ، فهناك مصر الفرعونية لمن يريد ومصر القبطية لمن يحب ومصر الإسلامية لمن يرغب ومصر المتوسطية لمن يشاء ومصر العربية لمن يهوى ومصر الأفريقية لمن يبتغى . هناك مصر الواحدة ومصر المتعددة . ولكن مصر الواحدة ليست حاصل جمع التعدد ، وإنما هى الأصل وقاعدة الإنطلاق ، ولذلك ينتمى الكاتب عملياً إلى كوكبة القائلين بمصر المصرية لأن الرقائق الحضارية التى يشير إليها هى التى تتمصر فيصبح هناك الإسلام المصرى والمسيحية المصرية ، ولربما يضمر أيضاً عروبة مصرية وأفريقيا مصرية . وهكذا تتحول الرقائق فى واقع الأمر إلى " صفات لمصر " وليست إنتماءات .. ذلك أن الإنتماء القومى لا يتعدد ، فليست هناك " هويات " للمصرى ، وإنما هناك هوية قومية واحدة يثمرها التفاعل بين التاريخ والجغرافيا والثقافة . والعبرة هنا ليست بطول التاريخ (الفرعونى مثلا) ولا بالامتدادات الجغرافية (أفريقيا وآسيا والمتوسط مثلاً) ، وإنما العبرة كل العبرة بالمحصلة النهائية للتاريخ الذى لا ينتهى ، والتفاعل المستمر بينه وبين الجغرافيا والاقتصاد والثقافة . هذه المحصلة التى تقول لنا نحن المصريين أننا عرب لا بالمعنى العرقى ، وإنما بالمدلول التاريخى والجغرافى والثقافى . ولأن عروبتنا غير عرقية فهى وريثة كل الحضارات العظيمة التى عرفتها منطقتنا من المحيط إلى الخليج . ولأنها غير عرقية فهى وريثة كل الأديان والثقافات ، محكوم عليها أن تكون ديموقراطية تعلى من شأن حقوق الإنسان ، ومحكوم عليها

أن تحقق العدل الاجتماعى لأوسع قاعدة شعبية صاحبة المصلحة الأكيدة فى تجسيد العروبة ضمن وحدة سياسية لا يسود فيعا عرق على بقية الأعراق ولا ثقافة على بقية الثقافات .

***

إن هذين الكتابين الهامين إذ يصوغان أفكار شريحة أو أكثر من شرائح المجتمع المصرى فى إحدى منعطفات تاريخه المعاصر ، إنما يشدان الإنتباه إلى كثير من القضايا التى لا يجوز التغاضى عنها أو إهمالها عند صياغة أى مشروع حضارى ينقذ مصر كجزء من الأمة العربية .. فالكتابان ليسا بحثاً عن هوية بقدر ما يتضمنان من إشارات ومعضلات تستحق التأمل العميق ، حتى لا نفاجأ بالمفارقات الفاجعة المتكررة : كمفارقة الوحدة الإنفصالية بين مصر وسورية ، وهى الوحدة التى ذُبح من أجلها القائلون بالديموقراطية بدلاً من الحزب الواحد ، وبالاتحاد بدلاً من الإندماج . وبعد عشرين وثلاثين عاماً من التضحيات الباهظة ، راح مؤسسوها يبكون على أنهم لم يكونوا ديموقراطيين أو اتحاديين . ولكن السوريين والمصريين كانوا قد دفعوا الثمن .

٣ ــــ لا للحزب القبطى فى مصر

فى صباح السادس عشر من فبراير (شباط) ١٩٨٩ فوجئ قراء الصحف القومية فى مصر بإعلان من المدعى العام الاشتراكى جاء فيه " أنه قد ورد إليه اخطار من رئيس لجنة شؤون الأحزاب السياسية بأسماء المؤسسين لحزب جديد باسم السلام الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية " . ثم ذكر أسماء خمسين رجلا وسيدة ، واختتم الإعلان بقوله " وعلى من يكون لديه اعتراض على أى من الاسماء المتقدم ذكرها أن يتقدم إلى رئيس لجنة شؤون الأحزاب السياسية باعتراضه مؤيدا بما لديه من مستندات خلال شهر اعتبارا من تاريخ النشر طبقا لأحكام قانون نظام الأحزاب السياسية " .

فوجئت كل الدوائر السياسية بالإعلان العجيب الذى لم يكن صعبا اكتشاف الحقائق التالية بين سطوره :

أما الحقيقة الأولى ، فهى أن جميع أعضائه الخمسين من الأقباط ، وبالتالى فالحزب المطلوب هو حزب دينى مسيحى .

وأما الحقيقة الثانية فهى إنها المرة الأولى التى يتقدم فيها فريق من المواطنين بتأسيس مثل هذا الحزب .

وأما الحقيقة الثالثة فهى إنه ليس هناك اسم واحد من الأسماء الخمسين لشخصية واحدة معروفة بالعمل العام ، السياسى أو غيره .

وأما الحقيقة الرابعة فهى إن هذه الاسماء تتشكل فى الأغلب من ثلاث عائلات ، أى أن الحزب المطلوب أقرب لأن يكون تنظيما عائليا .

وأما الحقيقة الخامسة فهى إن أحدا من أصحاب الطلب لم يستشر أية جهة مرجعية دينية أو سياسية قبل اتخاذ الخطوة الأولى .

دفعت هذه الحقائق المجتمع الدينى والسياسى فى مصر إلى التعبير الفورى عن المفاجأة . وكان البابا شنودة الثالث هو أول الذين عبروا عن مفاجأتهم بتصريحات شديدة الدقة والحسم والسرعة إلى

" الأهرام " ـ فى ١٩٨٩/٢/٢٣ ـ وإلى " المصور " فى ١٩٨٩/٢/٢٤ .
فى " الأهرام " قال لرجب البنا :

* " لقد فوجئت بهذا الإعلان .. وعلى الرغم من أنه لم يُذكر إنه حزب سياسى إلا أنه كان واضحا من مجرد قراءة الاسماء أن جميع الذين تقدموا بطلب تأسيسه من المسيحيين " وأنه " لايضم أحدا من الشخصيات القبطية العامة " .

* " الوحدة الوطنية هدف الجميع ، ولا تتأتى إطلاقا بتكوين حزب يضم الأقباط وحدهم ، فالوحدة تتم بالاندماج والعمل المشترك ، والوجود معا فى كل الميادين " .

* " الكنيسة لا توافق اطلاقا على انشاء حزب سياسى مسيحى .. ولاتوجد سابقة لهذا الأمر فى تاريخ الأقباط .. الأقباط باستمرار يعملون داخل الأحزاب العامة فى مصر متعاونين مع اخوانهم المسلمين فى العمل السياسى ، كما حدث فى القديم وكما يحدث الآن .. ولاننسى أن مسيحيا كان مرشحا لعضوية مجلس الشعب على رأس قائمة التحالف الإسلامى ونجح " ، ذلك أن " الأقباط ليسوا عنصرا قائما بذاته فى مصر .. الأقباط خيوط متداخلة فى هذا النسيج المصرى الواحد " .

* " الكنيسة وطنية لا حزبية .
الكنيسة يهمها سعادة هذا الوطن وتصلى من أجل العاملين فيه .
الكنيسة تترك كل مسيحى حرا فى اختياره الاتجاه السياسى الذى يسير فيه .
الكنيسة تشجع المسيحيين على الاشتراك فى الحياة العامة وتحثهم على قيد اسمائهم فى جداول الانتخاب والادلاء باصواتهم ، وترجو أن يحرص كل مواطن مسلم ومسيحى على ذلك ، لأن هذا وطننا ولابد أن يكون لنا دور فيه .
الكنيسة يهمها أيضا السلام العالمى .
الكنيسة تصلى كل يوم من أجل سلام الشرق الأوسط واعطاء الحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى .
الكنيسة تشارك بكل مشاعرها فى القضايا الوطنية العامة وتؤيد الأهداف القومية .
الكنيسة تؤيد الرئيس مبارك ... وتبارك خطواته القومية فى كل المجالات .
الكنيسة ليست مع أى حزب .
الكنيسة ليست ضد أى حزب "
ويضيف رجب البنا ، بعد هذا التحديد القاطع " هكذا تكلم البابا شنودة رأس الكنيسة القبطية . ولم

يعد ثمة مجال لاجتهاد " .

فعلا ، هذه الوصايا العشر هى الصياغة الشاملة لموقف الكنيسة المصرية ـ وقد تمثلت فى رئاستها العليا ـ من كافة الأمور التى يبرزها مثل هذا الطلب العجيب بانشاء حزب " من أجل صيانة الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى " . هذه الوصايا العشر تقول أن الكنيسة ليست معزولة عن همـوم الوطن ، ولكنها :

ـ ليست حزبا

ـ وليست حزبية

لذلك فهى ترفض ابتداء أى " تحزب " دينى .

ويفسر البابا شنودة هذه النقطة الأخيرة فى مقابلة " المصور " قائلا " إن الذين يسعون إلى السلام وإلى الوحدة الوطنية ينبغى أن يختلطوا مع اخوانهم المسلمين فى وحدة ، وبهذا ينتج السلام الذى يهدفون إليه " . ويؤكد البابا " ان الذين يريدون تكوين هذا الحزب لم يستشيروا احدا قط " و" لربما يكون بعض الأقباط قد فهموا خطأ مبدأ البعد عن السلبية فى العمل السياسى . ولكن ايجابيتهم هى فى أن يشتركوا مع مواطنيهم المسلمين فى الحزب الذى يرونه مناسبا لاتجاههم السياسى .. أما أن يكوّنوا حزبا خاصا بالأقباط فهو أمر مرفوض تماما " .

على هذا النحو تم إغلاق الباب رسميا فى وجه المحاولة الغريبة . ولكن شخصيات عديدة صحفية وسياسية حاولت الاتصال بصاحب أى اسم من الاسماء الخمسين ، وأخفقت . لم يكن هناك رقم تليفون فى دليل التليفونات . ورفض مكتب المدعى العام الاشتراكى أن يعطى احدا المزيد من الايضاحات ، كما رفضت لجنة الأحزاب السياسية فى مجلس الشورى امداد الصحافة بأية معلومات إضافية .

كان الرأى العام يخشى من ألا تكون هناك عقبات جادة أو قانونية أمام إنشاء هذا الحزب ، فليست هناك ـ مثلا ـ مادة تحتم تكوين الحزب من أصحاب الأديان أو المذاهب المختلفة . هناك نص صريح بألا يكون هناك حزب على أساس دينى . ولكننا لم نطلع على برنامج هذا الحزب الجديد ، فقد لايضع الدين أساسا له ، ربما العكس تماما كما يقول اسمه " لصيانة الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى " . وهذه شعارات سياسية ، وليست دينية . ما العمل إذن ؟

تبلور نوعان من الاجماع :

الأول هو الاجماع على أن هذا " الحزب " المراد تأسيسه ، هو حزب دينى مسيحى ، حتى ولو لم

يعلن هويته صراحة .

الاجماع الثانى هو رفض هذا الحزب . وكانت مبادرة الأنبا شنودة ذات تأثير حاسم على بلورة الاجماع الوطنى .

فى إطار الاجماع كانت هناك اجتهادات التشخيص والمعالجة . لا اجتهاد فى الموقف قبل أو بعد رأى الكنيسة ، فالموقف هو الرفض . ولكن تبقت أسئلة معلقة : لماذا الآن ؟ ومن هم هؤلاء ؟ هل هى مجرد " فكرة عائلية " ؟ أم أن وراءها جهات لانعرفها ؟ هل هى رد فعل لموجات التطرف المتتالية ؟ ولماذا لم يستشيروا المراجع الدينية أو السياسية ؟

هذه الأسئلة وغيرها ، رغم الاجماع على الموقف ، ظلت تكوى الصدور يوما بعد يوم ، خاصة صدور المثقفين والسياسيين الأقباط الذين وجدوا أنفسهم فى " دوامة " . ذلك أن " إرهاب الشوارع " والاحياء والقرى ، قد ينعكس فى ردود فعل تخشى بالفعل على " الوحدة الوطنية " . ولكن المهم هو رد الفعل الصحيح . وليس من بين ردود الأفعال الصحيحة معالجة الداء بالداء .

وأين أصل الداء ؟ هذه الجذور المريضة بالعنف متسترة وراء الدين ؟ أم أنها الأزمة الاقتصادية الطاحنة ؟ أم أنها القوى الاجنبية التى لاتريد لمصر ـ والعرب ـ الاستقرار ؟

يمكن تصنيف المثقفين الأقباط الذين أدلوا بآرائهم فى الموضوع على أساس أنهم جميعا من الشخصيات العامة ، ولكنهم يختلفون بعدئذ سواء من حيث الاشتغال بالشؤون القبطية الخاصة أو بالشؤون السياسية العامة .

* من المثقفين الذين لايشتغلون بالشؤون القبطية ولايشتغلون عمليا بالسياسة : لويس عوض ، يونان لبيب رزق ، فايق فريد ، فالأول مفكر والثانى مؤرخ والثالث مستشار وزير الكهرباء ، أى أنهم نماذج من النخبة المثقفة ذات الاهتمامات السياسية العامة ، ولكنها غير حزبية ، وليست منخرطة فى أى شأن كنسى .

* ومن المثقفين الذين ينشغلون بالشؤون القبطية ثقافيا أو كنسيا ، ويشتغلون بالعمل السياسى أيضا ميلاد حنا وفهمى ناشد وامين فخرى عبد النور ، والأول أستاذ الانشاءات وعضو مجلس الشعب السابق ، والثانى عضو مجلس الشورى ، والثالث رجل أعمال ومن عائلة سياسية عريقة فى الصعيد ،

ووليم نجيب سيفين الوزير السابق .

* ومن المثقفين المهمومين بالشؤون القبطية : وليم سليمان وكيل مجلس الدولة وسليمان نسيم الاستاذ الجامعي وموريس صادق المحامي وملك مينا جورجي المستشار رئيس محكمة الاستئناف والمهندس منير عياد ورجل الأعمال منير عبد النور .

* ومن المثقفين المشتغلين عمليا بالسياسة وحدها منى مكرم عبيد (حزب الوفد) وجمال أسعد (حزب العمل) .

هذه هي الأنماط الأربعة التي تمثل معنى " الصفوة " أو النخبة القبطية ، فالذين يهتمون بالكنيسة لايزيدون على ٢٥ في المائة تقريبا ، والذين يهتمون بها مناصفة مع العمل السياسي لايزيدون على النسبة ذاتها . ويبقى خمسون في المائة ، على الأقل ، في صفوف هذه النخبة ممن لايهتمون على الاطلاق بالشؤون القبطية ، ولكنهم يهتمون بالشؤون السياسية .

والسؤال هو : كيف تنظر هذه الأنماط إلى العمل السياسي ، من خلال هذا " الحدث " الذي برز فجأة فوق سطح الحركة السياسية المصرية منذ نشر المدعي العام الاشتراكي إعلانه الخاص بتأسيس حزب " السلام الاجتماعي وصيانة الوحدة الوطنية " .

القس صموئيل حبيب رئيس الطائفة الانجيلية هو نموذج المثقف المتفرغ كليا للعمل الديني ، ولكنه قال " إنني كمسيحي أسارع بالاعتراض (على قيام الحزب المذكور) وأدعو كل مسيحي للعمل القومي ، وللقيام بواجباته الوطنية ، فإن السلبية أسلوب غير ناضج ، وعلى كل مسيحي أن يحمل المسؤولية ، كمواطن مخلص لبلده ، وأن يعمل بكل جد واجتهاد لزيادة الإنتاج ، كما يشترك في العمل السياسي والقومي لبناء الوطن وتنميته . ولكنني ، لا أقبل اطلاقا ، أن يكون العمل السياسي للمواطن المسيحي منفصلا عن المسلم أو مستقلا عنه " .

النمط الأول

هذه الأطروحة تشكل إطارا اجماعيا لدى المثقفين الأقباط . ولكن لابد من النظر في تنويعات ردود الفعل ، فالنمط الأول الذي لاينشغل بالشأن القبطي ولايشتغل عمليا بالسياسة قال :

لويس عوض : لا أوافق أبدا على تشكيل حزب أو أي تجمع على أساس طائفي أيا كانت الملة

التى ينتمون إليها .. إنه هكذا تبدأ الفتنة والقلاقل فى البلاد ، ويكفى ما رأيناه فى بلد مثل لبنان .. إنى أحذر وأحذر من ظهور هذه النعرة وهذه الظواهر فى المجتمع المصرى .. وأرى أن يبحث أمرها بدقة فقد تكون وراءها أصابع أجنبية .

يونان لبيب رزق : (هذا الحزب) سيكون حالة وفاة أثناء الولادة ، لأن مصر ليست لبنان ، ولأن مجموع المصريين الحريصين على وطنهم يرفضون بالقطع قيام أحزاب على أساس من الدين ، وضمن هؤلاء الأقباط بالطبع . (ولكن) أخطر التغييرات خلال الأعوام السابقة هو العمل على خلق شكل من أشكال الانفصال الاقتصادى والاجتماعى بين الأقباط والمسلمين (إشارة إلى البنوك الإسلامية والمستشفيات الإسلامية .. الخ) فلماذا ننزعج عندما يحاول (هذا السعى الاقتصادى ـ الاجتماعى) أن يفرز مولودا سياسيا ، حتى ولو كان شائها .. إن هناك قوى خارجية سواء من المنطقة أو عبر المحيطات يسعدها كثيرا أن تلبنن مصر . ولن تألو هذه القوى جهدا عن تشجيع ، بل وتمويل مثل هذه الأحزاب الدينية التى تقسم مصر وتضعفها . ولن أكون ضمن المدهوشين إذا قامت إحدى تلك القوى الإسلامية بتشجيع قيام حزب قبطى فى مصر . كما لن أكون من المستغربين إذا تولت إحدى تلك القوى غير الإسلامية تشجيع وتمويل الجهات الإسلامية السياسية .

فائق فريد : إن هؤلاء (الداعين إلى قيام هذا الحزب) أرادوا أو لم يريدوا ، بوعى أو بغير وعى ، يسعون إلى ضرب السلام الاجتماعى وتفتيت الوحدة الوطنية .. ومهما قيل من تبريرات بفعل بعض الظروف الآن ، فإنه لايمكن قبول هذا العمل " .

هذا النمط الذى يتميز فى مجموعه بالوصول إلى مستوى ثقافى رفيع ودرجة عالية من الاستقلال عن الكنيسة والسياسة الحزبية معا ، يرفض التقسيم (اللبنانى) لمصر ، ويشتبه فى جهات أجنبية تمول أمثال هذه المشروعات ، ولايفرق بين الطوائف لأنه يرفض الأساس الدينى والمذهبى للعمل (والمشروع) السياسى . إنه إذن النمط العلمانى بدرجات انتمائه الاجتماعى المختلفة من الليبرالية إلى الراديكالية . وقد عانى بعضهم (كلويس عوض وفايق فريد) فى عهود ثلاثة (الملكية ، الناصرية ، الساداتية) من انتمائهم الليبرالى والراديكالى . وقد دخل عوض وفريد المعتقل السياسى بسبب أفكارهما وليس لأى سبب طائفى . هذه فئة تؤثر فى المجتمع الوطنى ككل تأثيرا ثقافيا مباشرا ، عن طريق الجامعة أو الصحافة أو الكتاب . لذلك فهو تأثير هامشى وضيق ، رغم نجومية بعضهم (لويس عوض مثلا) .

هذه الفئة البعيدة عن المنبر الكنسى والمنبر الحزبى ـ السياسى معا ، تجد نفسها وتحقق ذاتها فى

المجتمع الوطنى داخل مصر وأحيانا فى المجتمع القومى العربى خارجها . لذلك يفزعها " المصير اللبنانى " ، ومن ثم ترفض المقدمات اللبنانية (الديموجرافية والاجتماعية والسياسية) ، وتشتبه فى تمويل وتخطيط أجنبى (اسرائيلى وإيرانى تخصيصا) .

وهذه الفئة التى تجد نفسها ضمن شريحة أوسع فى العهدين الاجتماعيين المتناقضين توحدت مصالحها وبنيتها الاقتصادية ـ الاجتماعية سواء حين ضربها عبد الناصر سياسيا أو حين هزمتها الساداتية المستمرة وألقت بها إلى الهامش الاجتماعى . فى الحالين لم يكن هناك مسيحى ومسلم ، وإنما كان هناك " مثقف الفئات الوسطى " المستقل نسبيا عن المشاريع الايديولوجية لهذه الشرائح الاجتماعية ذاتها .

النمط الثانى

بسبب السيولة الاجتماعية الموروثة والوافدة (الموروثة من أسلوب نشأة القوى الاجتماعية المصرية الحديثة ، والوافدة مع المتغيرات الناصرية ثمانية عشر عاما والمتغيرات المضادة ثمانية عشر عاما أخرى .. أى بدءا من البنية شبه الاقطاعية الاستعمارية إلى التأميم والاصلاح الزراعى والتصنيع إلى الانفتاح) لم يتبلور قوام طبقى محدد ومتجانس ، بل ظلت الحدود مفتوحة ورجراجة ومتداخلة بين التشكيلات الاجتماعية . ومن هنا سنلاحظ أوجه التشابه أحيانا بين النمط الأول من المثقفين الأقباط والنمط الثانى الذى يختلف ويقترب فى وقت واحد . هذا النمط الثانى الذى ينشغل بالشأن القبطى ويعمل بالسياسة ، أى أنه على العكس تماما من النمط الأول ، يقول :

ميلاد حنا : أقباط مصر لن يكوّنوا حزبا سياسيا حتى لو أقرت الدولة الحزب الدينى السياسى .. ولكن فى عالم السياسة لكل فعل رد فعل ، ومن ثم كان طبيعيا ـ نظرا لما تم من حركات وتجاوزات ـ أن تتكون مجموعة مصرية قبطية تحاول أن تشعر الطرف الأقوى بأن لها وجودا ، ومن ثم فهى رسالة إلى الجماعات المتطرفة أن احذروا ولا تلعبوا بالنار ، فالوحدة الوطنية فى مصر هدف قومى .

فهمى ناشد : إن فكرة الوحدة الوطنية انتقلت من تعبير عنصرى الأمة إلى واقع العنصر الواحد .

أمين فخرى عبد النور : كيف وقد باتت الوحدة الوطنية عقيدة كل شعب مصر ، كيف نرتد إلى ما قبل ثورة ١٩١٩ ونحن نتطلع إلى القرن الحادى والعشرين ، ومصر تحتل مكانا حضاريا على خريطة العالم المتحضر . مرفوض .. مرفوض قيام مثل هذا الحزب . وإذا كانت هناك بعض الأزمات فى

العلاقات الوطنية والإنسانية فى بعض الأماكن ، فليس معناه أن نفرط فى أقدس منجزات الثورة الوطنية ، وهى الوحدة الوطنية لشعب مصر مسلمين وأقباطا .

وليم نجيب سيفين : إننا جميعا ننصهر فى بوتقة واحدة اسمها مصر تجمع الكل فى إطار وحدة وطنية راسخة عبر الأجيال . بل نستطيع القول بأن مصر عنصر واحد وليست عنصرين .

تشكل هذه الأمثلة النمط الثانى خير تمثيل ، فهؤلاء الذين جمعوا بين العمل القبطى إن جاز التعبير والعمل السياسى ، كانوا فى واقع الأمر جسرا بين الدولة والكنيسة ، وإن تباينت درجة القبول من الجانبين . أحد هؤلاء (أمين فخرى عبد النور) من أبناء الأسرة القبطية السياسية العريقة فى صعيد مصر ، فهو حفيد عبد النور اقلاديوس الذى طاف جرجا وما حولها يجمع التبرعات لجيش عرابى فى مواجهة الخديو والانجليز . وهو ابن فخرى عبد النور أحد أقطاب ثورة ١٩١٩ وقد حكم عليه الانجليز بالاعدام ، فهو من رفاق سعد زغلول وعمل تحت قيادته . أما ميلاد حنا خبير الإسكان المعروف ، فهو عضو مجلس الشعب السابق وكان رئيسا للجنة الإسكان بالمجلس . وفهمى ناشد المحامى ما يزال عضوا فى مجلس الشورى . وأما وليم سيفين فهو وزير شؤون الهجرة السابق . هؤلاء إذن فى الأصل الأصيل هم جزء مفصلى فى البنيان المدنى للكنيسة ، وفى الوقت نفسه على هامش الهيكل التشريعى أو التنفيذى للدولة (الذى لم يكن هامشا أيام سعد زغلول ومصطفى النحاس) . إنهم إذن فى جملتهم أقرب إلى " المصالح الحقيقية " للطبقة الوسطى مباشرة ، لا شرائحها الدنيا . وهى مصالح وطنية وموحدة بين المسلمين والأقباط . لا علاقة لها بالبرجوازية الصغيرة الناصرية أو بالطفيليين فى عصر الانفتاح الساداتى . اضيرت فى القليل أيام عبد الناصر واضيرت فى الصميم أيام السادات . ليست الثقافة أو الفكر هو الذى عانت من قهره هنـا أو هناك ، لأن مصالحها الاقتصادية ـ الاجتماعية ، هى بوصلتها فى الاتجاه نحو السلطة (الملّية أو المدنية) . تراثها الفكرى هو ثورة ١٩١٩ غالبا لأنها على أحد وجهى العملة هى ثورة " الهلال والصليب " و" الدين لله والوطن للجميع " ثورة " مصر " و" الوحدة الوطنية بين عنصرى الأمة " . تستدعى الذاكرة هذا المصطلح فيصبح التعديل أن هناك عنصرا واحدا لا عنصرين كرد فعل على شبح التشرذم الطائفى والانقسام الدينى . أما الوجه الآخر للعملة ، فهو أن ثورة ١٩١٩ هى ثورة مصر القومية ، أى حين تقوم البرجوازيات الوطنية بتمثيل كل الطبقات وتصبح هى " الأمة " .

هذا الخيال التاريخى يثبت داخل هذه الحدود وينسى (أو يحاول نسيان) متغيرات سبعة وثلاثين عاما مضت على قيام الثورة والثورة المضادة . تغير السلم الاجتماعى تغييرات جوهرية مرتين

حاسمتين : فى المرة الناصرية تشذبت الطبقة الوسطى وضمرت ليبراليتها الاقتصادية والسياسية وأفسحت المجال لشرائحها الدنيا . وفى المرة الساداتية كان عليها أن تختار بين الانضمام إلى طوابير الاستيراد والتصدير والخدمات السياحية وقوانين المجتمع الاستهلاكى فتصفى إنتاجها الوطنى ، وإما إشهار إفلاسها الظاهرى بالكمون المصرفى أو تحت بلاط العمارات الشاهقة .. أى هجران المزرعة والمصنع إلى التجارة الربوية ، مجرد انتقال لرأس المال فى " الأوانى المستطرقة " .

ولم يكن أمام البرجوازية القبطية سوى الالتحام بمستقبل البرجوازية الوطنية المضروبة من قوانين الانفتاح ومن الجماعات الإسلامية فى وقت واحد . وبقيت قلة انقسمت بين طابور الهجرة إلى الخارج ، وبين الانضمام النهائى إلى مجتمع الانفتاح ، حتى إنك أصبحت تقرأ عن محل يستورد ثياب المحجبات من أوروبا ، والتوقيع مسيحى . ولكن القلة المهاجرة والقلة الانفتاحية من الأقباط ، لاتشكلان محورا مؤثرا على " شبح الطبقة الوسطى " الذى ما يزال يجذب البعض إلى بناء جسر بين الدولة والكنيسة ، فهو جسر الانقاذ . هذا الجسر يستعيد مقولات ثورة ١٩١٩ ويستحضر شعاراتها ، فتصبح الوحدة الوطنية هى المناخ الذى يتيح للشرائح المنتجة فرصة البقاء والمزاحمة . ومن هنا أهمية الاحتماء فى هيكل الدولة التشريعى أو التنفيذى ، والابقاء على الصلة مع المؤسسات المليّـة للأقباط .

هكذا تصبح " مصر " و " الوحدة الوطنية " بمواجهة أى حزب دينى مسيحيا أو مسلما لأنه ـ هذا الحزب ـ يقف على الطرف النقيض من مشروع إحياء الطبقة الوسطى المصرية ، ولو فى ثوب جديد .

وفى ظنى أن كتاب ميلاد حنا " الأعمدة السبعة للشخصية المصرية " الصادر أول عام ١٩٨٩ هو الصياغة المثلى لهذا " الثوب الجديد " . يقول المؤلف فى الصفحة الأولى صراحة " هذا الكتاب يهدف للوحدة الوطنية فى مصر " . وعلى ظهر الغلاف تجئ هذه الكلمات : " تسرى مادة هذا الكتاب فى عروق التاريخ المصرى من بدايته قبل خمسة آلاف سنة إلى غايته فى عصرنا . ويعرض الكتاب هذه المادة التاريخية ليرى جميع المصريين الآن على تعدد دياناتهم جوهر الوطن المصرى الواحد الذى احتفظ بوحدة أرضه ووحدة شعبه " . ويضيف التعريف " لقد أوشك الشعب المصرى أن ينفرد بين شعوب العالم على امتداد المعمورة وامتداد التاريخ بميزة الوحدة والاتحاد " ، " ان التاريخ فى هذا الكتاب مصباح يضئ هذا الجوهر المصرى الخالد ، جوهر الوحدة الدائمة " ، " إن الديانات عاشت فى مصر ألوف السنين فلم ينغمس المصريون فى الفتن الدينية الجانحة التى غرقت فيها أقطار أخرى من حولنا أو بعيدا عنا " ، و " الكتاب يحمل هذه الإضاءة الوطنية لكل المنتمين إلى مصر " .

ولاشك أن الكاتب يصدقنا القول فى أنه يستهدف ترسيخ الوحدة الوطنية ، ولكن المنهج الذى يقوده

إلى ذلك هو الاطلاق والتعميم والتجريد ، وكأنه يقرأ التاريخ ليخرج منه ، فهو يستخدم مصطلحات مثل " الجوهر " و" الخلود " و" الوحدة الدائمة " و" مصر " . وهى مصطلحات تخاصم أو تهجر المحتوى الاجتماعى التاريخى ، بحيث نجد انفسنا أمام " واحدية " ثابتة سرمدية ، لاتحتاج حتى إلى الكفاح من أجل الوحدة الوطنية ، وتتناقض مع قاعدتين أساسيتين يحرص المؤلف على إعلانهما وهما التاريخ والتعددية . ولكن هذا المنهج يتلاءم إلى أقصى الحدود لتفصيل " الثوب النظرى الجديد " لهذه الشريحة من المثقفين الأقباط الذين يجمعون بين الدولة والكنيسة وبين الطبقة والوطن والشعب (الذى يرادف أحيانا مفهوم " الأمة ") . وهم لذلك ضد الحزب الدينى من حيث المبدأ . ولكن هذا المبدأ هو أننا أبناء " مصر " . والخصوصية المصرية هى الوحدة ، فـ " لا " لأى حزب ينال من هذه الخصوصية .

النمط الثالث

يهتم النمط الثالث بالشأن القبطى اهتماما ثقافيا أو اجتماعيا مباشرا ، وهو مزيج من البيروقراطية والتكنقراط . إنهم من رجال القانون والقضاء والأعمال . هم أساسا من عناصر بناء الدولة ، مرتبطون عضويا بهذا البناء . ومن ثم كان من تحصيل الحاصل أنهم رغم اهتمامهم بالشأن القبطى ، فإن هذا الاهتمام لاينفصل لحظة عن المصير الواحد لمجتمع الدولة الواحدة ، فماذا يقولون :

وليم سليمان قلادة : إن المتابعين للمناقشات الدائرة فى الساحة السياسية منذ فترة قد رصدوا كيف أن ورقة " الحزب القبطى " كان يستخدمها فى وقت واحد المؤيدون لقيام حزب إسلامى والمعارضون له ـ كل فريق لمصلحته ـ فالاتجاه الأول يرى أنه لامانع من السماح بالحزب القبطى ـ طبعا لتبرير دعوته المقابلة ـ أما المعارضون لذلك فقد كانوا يرفعون ورقة هذا الحزب للتحذير من قسمة المجتمع على أساس دينى . وليس من شك فى أن استخدام هذه الورقة لهذا الغرض أو ذاك مسلك غير مسؤول ، كمن يستخدمون المتفجرات لاحراز أهداف فى مباريات الرياضة دون تقدير لما سيحدث نتيجة لذلك بين جماهير المتفرجين من أذى (...) إن الوقت قد حان كى يواجه كل حزب سياسى فى مصر وفى المقدمة حزب الأغلبية ، هذا الموقف ، ويستفيد من درس التاريخ المصرى . ان الحزب هو أداة تحقيق الديموقراطية .. بالتنشئة السياسية السليمة للمنتمين إليه .. والالتزام بذلك فى الممارسة .

المطلوب الآن توافق قومى بين كل الأحزاب حول كيفية استيعاب جميع مكونات الجماعة فى الحياة العامة بمختلف مجالاتها ... إن هذه الخطة يمكن أن تشكل نقطة البداية للوصول إلى حد أدنى على الأقل من مشروع حضارى وطنى ترتضيه الجماعة كلها وتنطلق منه إلى مزيد من التوافق الاجتماعى

بدلا من حالة الفصام التى نعانى منها . إن " الفتنة الطائفية " تغير أساليبها ، والمخططات الداخلية والخارجية ضد وحدة الشعب المصرى تواصل التدبير وتجهد للتنفيذ ، ومازالت المبادرة فى يدها والمسرحية لم تتم بعد فصولا .

سليمان نسيم : هل نريد تفرقة فى وطن لم يعرف التفرقة إلا على أيدى الدخلاء والغرباء الذين كانوا سرعان ماينبذهم ويشجب محاولاتهم ؟

ملك مينا جورجى : إن تكوين (هذا الحزب) على أساس دينى غير متصور وغير مقبول لا من الأقباط ولا من المسلمين ، ولا يملك مقومات الحياة على الساحة الوطنية . والوحدة الوطنية ليست ملكا لأى طرف لأنها عقيدة راسخة لكل المصريين المسلمين والأقباط وليست مطروحة للمساومة من أى طرف ، وليس لأى طرف أن يدَّعيها لنفسه .

موريس صادق : نصحيتى لهؤلاء (الساعين إلى قيام هذا الحزب) أن يبتعدوا عن اللعب بالنار . وإذا كانوا جادين فى العمل العام فعليهم أن يتجهوا إلى الأحزاب السياسية القائمة .

منير عبد النور : إن محاولة تكوين حزب سياسى من الأقباط فقط تكاد تكون رسالة موجهة إلى الحكومة وجميع الأحزاب بضرورة فتح المجال لمشاركة وطنية فى العمل السياسى والعمل العام . ولعل الجميع يفهمون ما تقوله هذه الرسالة .

منير عياد : إن الأمر يستلزم بالضرورة ضرب كل تفرقة على أساس طائفى أو جغرافى .. كيف نسمح لوطننا أن نرتد به إلى تجمعات دينية ؟ من أين خرج هذا النبت الشيطانى المسموم ؟ مثل هذا الحزب مرفوض منا نحن الأقباط قبل المسلمين . كيف نواجه التحديات وبيننا من يقول هذا قبطى وذاك مسلم ؟ .

هذا النمط الذى يتشكل اجتماعيا من جهاز الدولة والأجهزة المتصلة به من المجتمع ، لايرى الأمور من منظور تجريدى . إنه يهتم بالشؤون القبطية إلى الحد الذى يخشى فيه على هذه الشؤون إذا أصاب " السهم المسموم " جسد الوطن المقدس . هذا الجسد فى لاوعى هذه الفئة ، هو الدولة . طبعا ، هناك الأرض والبشر . ولكن الوطن يرادف الدولة عند الموظف . لايقول ذلك صراحة ، لايصارح به نفسه . ولكن الدولة هى صورة الوطن فى عينيه الداخليتين . وهو ليس منشغلا بقياس المسافة بين الأصل

والصورة . ولكنه يشعر بأن " الوحدة الأزلية " مهددة فى أبديتها .

نلاحظ إن الأسئلة أكثر من الأجوبة عند هذه الفئة . " كيف " تتردد كثيرا . وأدوات " الاحتمال " واردة : قد ، ربما ، ممكن . أدوات الجزم اختفت : لاشك ، مستحيل .. الخ . وهناك دعوتان تلحان على وجدان هذا النمط : المشروع الحضارى الوطنى ، واجتذاب الأقباط إلى العمل العام . والدعوتان تتداخلان فى صيغة " الديموقراطية " التى تضم الجماعة الوطنية فى الإطار الأعم (وهذا هو المشروع الحضارى الذى يستقطب الجميع) ، وفى الإطار الحزبى . ديموقراطية جهاز الدولة وأجهزة السلطة الثلاثة ، هى المقدمة الضرورية للديموقراطية الحزبية .. فإذا اتسعت الديموقراطية الأعم لأعضاء الجماعة الوطنية " كلها " ، فإن استيعاب الديموقراطية الحزبية للأقباط والمسلمين على السواء يصبح نتيجة ضرورية لإنهاء ثلاث حالات : الأولى هى حالة " اللامبالاة " العامة فى صفوف الشعب المصرى ، وابتعاد الأغلبية عن المشاركة فى العمل العام وخاصة العمل السياسى . والثانية هى حرمان تيارات سياسية مختلفة من الشرعية . والثالثة هى الابتعاد النسبى للأقباط عن العمل السياسى .

هذا النمط الاجتماعى الثالث الذى يرتبط بالشؤون القبطية هو نفسه لايعمل بالسياسة . ولكن المفارقة أنه يضع كلتا يديه على " النسبى " و " الملموس " و " الخاص " وكأنه يشتغل بالسياسة .. ذلك أنه فى عنايته بالشأن القبطى يقترب من الناس قربا شديدا ويعيش مشكلاتهم سواء من خلال تنظيمات مدارس الأحد أو الجمعيات الخيرية أو المجلس الملّى أو هيئة الأوقاف . لذلك كان رادارا شديد الحساسية : يرفض الحزب الدينى على الفور ويدعونا إلى التفكير والتأمل فى وقت واحد . وليست صدفة أن وليم سليمان رجل القضاء والذى عمل فى قيادة مدارس الأحد وفى صفوف الثقافة الوطنية المصرية ، هو الذى أصدر كتابا هاما عن الحوار بين المسيحية والإسلام .

النمط الرابع

يبقى النمط الذى يشتغل بالسياسة الحزبية كالدكتورة مُنى مكرم عبيد عضو الهيئة العليا للوفد ، والتى قالت :

" إن قيام هؤلاء بتكوين حزب سياسى يعنى بالدقة أن هناك شريحة اجتماعية قلقة تبحث عن تعبير ذاتى أتاحه القانون .. وإن كان ، فى نفس الوقت ، تكوين حزب سياسى كله من الأقباط فقط أمر خطير للغاية .. أى حزب على أساس دينى ـ برغم حظر القانون ـ هو خطيئة فى حق الوحدة الوطنية

المصرية " .

" إننى أحس بنكسة خطيرة بالنسبة لقيم الوحدة الوطنية .. كما أشعر بغياب دور القيادات الوطنية بين الأقباط والمسلمين على السواء ، مما أحدث عزلة بينهم وبين شرائح المجتمع المصرى "
" إن الحل يكمن فى الديموقراطية ومزيد من الديموقراطية " .

مُنى مكرم عبيد إسمها يدل عليها ، فهى من عائلة المجاهد الذى كان سعد زغلول يدعوه ابنه . وهى الآن عضو فى قيادة حزب الوفد ، وتقول كلاما قريبا من كلام الفئة السابقة رغم اختلاف المواقع والمواقف ، ذلك إنهما يشتركان فى القرب من الناس والتفاعل المباشر مع مشكلاتهم . والفرق أن النمط الثالث يكتسب هذه الخبرة من علاقته بالشؤون القبطية ، أما النمط الرابع الذى تنتسب إليه منى مكرم عبيد فإنه يكتسب هذه الخبرة من عمله السياسى المباشر . لذلك كانت مُنى الوحيدة التى وصفت أصحاب الطلب بتكوين (ذلك الحزب) بأنهم يعبرون عن شريحة قلقة . وهى شريحة لا تجد نفسها فى الأحزاب السياسية ولا فى النشاط الكنسى على السواء . وهى ترفض تكوين (هذا الحزب) ولكنها تحاول أن تفهم الدافع إلى محاولة تأسيسه .

ومن هذا النمط الرابع جمال أسعد الذى كان يشتغل بالسياسة من خلال " التحالف الإسلامى " الذى أقامه حزب العمل وحزب الأحرار والإخوان المسلمين (وقد خرج فى الانقسام الذى وقع بعدئذ) . وهو قبطى ، وقد نجح فى إحدى قوائم " التحالف " يقول :

" الكنيسة تربأ بنفسها عن التدخل فى السياسة والحركة الحزبية والعمل الحزبى .. فالمسيحية تفصل تماما بين الدين والسياسة . والمواطن المسيحى له أن يتعامل فى السياسة عبر أى حزب يقتنع بمنطلقاته وأطروحاته السياسية ، أما أن تكوّن جماعة حزبا مسيحيا فهذا مرفوض مسيحيا وكنسيا ودينيا " .

هذا النمط إذن ، على استعداد لأن ينضم إلى تحالف سياسى من عناصره الإخوان المسلمون ، ولكنه ليس مستعدا للمشاركة فى " حزب قبطى " . (وهو يخرج على التحالف حين تعلن أغلبية وقيادة حزب العمل التزامها الايديولوجى بالإسلام السياسى) .

* * *

هذه هى الأنماط الأربعة التى تنتمى إلى شرائح اجتماعية مختلفة من الطبقة الوسطى المصرية فى إحدى لحظات صراعها من أجل البقاء المنتج فى مجتمع وطنى . وهى أنماط " النخبة " المثقفة أساسا ،

ولكنها نخبة متعددة المواقع قربا وبعدا من الدولة والكنيسة والمجتمع .

إن ما يجمع بين هذه الأنماط الأربعة هى :

* الرفض القاطع لقيام تنظيم سياسى ، حتى لو سمح به القانون ، يضم أقباطا فقط .

* الرفض القاطع لأى حزب سياسى على أساس دينى ، سواء كان مسيحيا أو مسلما .

* ظاهرة التقدم بطلب تأسيس حزب يضم أقباطا فقط تتضمن " رسالة " إلى الحياة السياسية المصرية بمختلف اتجاهاتها تقول أن ضعف الإقبال القبطى على العمل العام وبالذات العمل السياسى مصدره خلل عميق فى البنية الديموقراطية للمجتمع والنظام السياسى . وهى ، ثانيا ، رسالة موجهة إلى الجماعات الإسلامية بأن العلمانية هى الأساس الوطيد للوطنية .

هذا الاجماع القبطى من جانب النخبة الثقافية ـ السياسية يجد آذنا صاغية من جانب الغالبية الساحقة ، وفى المقدمة رجال الدين والسياسة المسلمين :

١ ـ **عبد المنعم النمر** ، وزير الأوقاف السابق ، ورئيس لجنة الشؤون الدينية بالحزب الوطنى الديموقراطى يقول :

" هذا الأمر ليس فى مصلحة البلد فى أى حال من الأحوال ، فإن قيام حزب على أساس دينى ، ستكون نتيجته التفرقة بين أبناء الوطن الواحد .. والذى يريد أن ينضم لحزب عليه بالانتساب إلى أى حزب سياسى قائم ".

٢ ـ **أحمد هيكل** ، وزير الثقافة السابق ، يقول :

" لايجب أن تقوم الأحزاب على أساس دينى لأن هذا يجر إلى صراعات ، على الدين أن يظل بمنأى عنها ، وأن يظل الوطن أولا وأخيرا مصونا فى وحدته الوطنية ، لاسيما أن العمل فى المجال السياسى مفتوح من خلال الأحزاب السياسية للمتدينين وغيرهم " .

٣ ـ **الشيخ يوسف البدرى** ، عضو مجلس الشعب ، ورئيس حزب " الصحوة " تحت التأسيس ، يقول :

" لايجوز أن ينشأ حزب سياسى على أساس دينى أو طائفى أو عقائدى .. سيعنى هذا أننا نعود مرة أخرى إلى تقسيم المجتمع إلى طوائف دينية " .

ولكن هذه الأصوات لاتمنع ظهور أصوات لها وزنها السياسى تقول :

مأمون الهضيبى : الأقباط لهم كيان يتمتعون فيه بحرية انتخابات هم راضون عنها ، وليس لنا

ما للأقباط (لذلك) سنسعى إلى حزب للإخوان (المسلمين) إذا عجلت الحكومة بتعديل قانون الأحزاب .

أى أن المستشار الهضيبى عضو " التحالف الإسلامى " وعضو مجلس الشعب يرى إنه من حق الإخوان المسلمين تأسيس حزب ، بينما لا يحق لبعض الأقباط تأسيس مثل هذا الحزب ، باعتبـار أن " الكنيسة " هى حزبهم . وكانت هذه هى المفاجأة الأولى التى يتفق معها إلى حد ويختلف معها إلى حد زعيم حزب العمل وزعيم المعارضة البرلمانية :

ابراهيم شكرى : إننا مع مبدأ اطلاق تشكيل الأحزاب بصورة عامة .. فالحرية فى تكوين الأحزاب هى الأصل .

ومعنى ذلك أن ثمة فريقا ـ يمثله التحالف الإسلامى ـ يرى إنه من الممكن تأسيس حزب على أساس دينى . ولكن داخل هذا الفريق تيار يرى أن المقصود بالأساس الدينى هو الإسلام فقط ، لأن حزب الأقباط هو الكنيسة .

هذا الفريق ، للانصاف ، لايضم قطاعا مهما من " الإسلاميين " الذين يرفضون التفرقة على أى نحو بين الأقباط والمسلمين ، ولايرون فى الكنيسة إلا معبدا للصلاة ومؤسسة دينية محضا .

كذلك ، فإن هذا الفريق لايضم أغلب الجماعات الإسلامية التى ترى الموضوع برمته مخالفا لقواعد الشريعة الإسلامية والمجتمع الإسلامى الذى لن يسمح بأية أحزاب ، ولا بهذا النظام البرلمانـى الانتخابى . وإنما هم يقدمون بديلا شاملا لايساومون عليه ولايتحايلون على القانون لتنفيذه .

تلك كانت المفاجأة الأولى . وهى تقول ـ على عكس الأقباط ـ إن هناك اختلافا فى الرأى ، بالنسبة لهذا الموضوع فى صفوف الإسلام السياسى .

أمّا المفاجأة الثانية ، فهى على النقيض من المفاجأة الأولى ، أكدت الاجماع القبطى على رفض الأساس الدينى للحزبية ، ذلك أنه بعد عشرة أيام على نشر إعلان المدعى الاشتراكى بخصوص الحزب المشار إليه ، تقدم وكيل المؤسسين ـ واسمه هابيل توفيق سعيد ـ بطلبات اعتذار إلى المستشار عبد السلام حامد المدعى العام الاشتراكى والدكتور على لطفى أمين لجنة شؤون الأحزاب السياسية ، هذا نصها :

" الرجا الإحاطة والتفضل بقبول طلب اعتذارنا عن تقديم طلب تأسيس حزب السلام الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية ، حيث عرضنا الأمر على المتخصصين فى مجال السياسة ، فصرحوا باستحالة موافقة السادة أعضاء اللجنة المركزية لشؤون الأحزاب السياسية ، على تأسيس حزب سياسى فى شكل جمعية خيرية ، ولايمت للسياسة بصلة على الاطلاق . وإذ أشكر إلهى لأنه بسبب جهلى بالأمور السياسية ، تحقق السلام الاجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية فى أبهى صورة للكنيسة فى التصدى وشجب أى فكرة أو محاولة لمجرد التفكير فى تأسيس حزب دينى أو طائفى . ويسرنا جميعا تصريح (أن نصرح لـ) أحبائنا لحمنا ودمنا اخوتنا المسلمين (بـ) استنكار وشجب الفكرة من أصلها ، برفض تأسيس أحزاب دينية أو طائفية ، واقرار الجميع بأن الدين والسياسة متوازيان لايلتقيان مهما امتدا . وإذ نعتذر عن سحب طلبنا ، نناشد سيادتكم الموافقة على نشر وإذاعة برنامج الحزب حفاظا على صورتنا أمام اخوتنا وضمان سلام خمسين أسرة من المؤسسين من أبنائكم المخلصين الذين يعملون فى الخدمات الاجتماعية ورعاية الفقراء والأرامل والايتام والعجزة وذوى العاهات من احبائنا أهل بيت الله . وإذ نشكر السيد الرئيس محمد حسنى مبارك ، والسيد الدكتور على لطفى ، والسادة الأجلاء أعضاء لجنة الشؤون السياسية على طرح القضية للمناقشة جماهيريا فى أوسع نطاق لتكون قدوة وعبرة واقناعا لكل من يفكر فى الخطأ . كما نشكر قداسة البابا شنودة الثالث على اهتمامه ، ونؤكد لقداسته أنه لايوجد بين أبنائه من يفقد مصريته ، أو يبيع أمه مصر ولو بامتلاك الكرة الأرضية كاملة ، لأن مصريتنا وعقيدتنا جزء لا يتجزأ . ،حفظ الله السيد الرئيس المبارك محمد حسنى مبارك وجميع رجال حكومتنا الأوفياء ، وحفظ الله جميع أبناء شعبنا الواحد بجميع طوائفه " .

وقد نشرت هذه الرسالة صباح ٢٦ فبراير (شباط) ١٩٨٩ ، فانتهت الأيام العشرة العاصفة . ولكن يبقى السؤال حول ماتقوله رسالة الاعتذار ، والسؤال حول المستقبل .

ليس عسيرا أن نكتشف لهجة " الذعر " فى كتابة الرسالة ، مما يوحى بأن ضغط الرأى العام فى رفض الفكرة كان مكثفا ، كما يوحى بمداخلات مباشرة دفعت العائلات الثلاث التى تقدمت بطلب تأسيس الحزب إلى التراجع . ولكن تبقى الفجوة بين المبادرة والتراجع قائمة ، فليس معقولا أن أصحاب الطلب كانوا يجهلون الفرق بين الحزب السياسى والجمعية الخيرية . وستظل هذه الفجوة مفتوحة مالم يتقدم أحد " المؤسسين " ليسدّها حين يحكى للرأى العام قصة التفكير والتخطيط ومحاولة التنفيذ . إن " السذاجة " وحدها ، أو " الجهل " وحده ، لا يقنعنا بأنه السبب الوحيد وراء هذه الدعوة .. وإن كان الجهل واضحا فى هذه الصياغة الركيكة لرسالة الاعتذار .

ومن جهة أخرى فان طلب التأسيس وطلب الاعتذار يجسّدان قلقا محفوفا بالمخاطر من هول ما يجرى

فى بعض أرجاء مصر ، كما يجسدان نوعا ثالثا من القلق مصدره هذا الفريق من الإسلام السياسى المعلن والذى يرى أن الدين يصلح أساسا للحزبية ، وجزء منه يرى هذا الحق احتكارا لطائفة دون أخرى .

إن الإعلان الذى نشره المدعى الاشتراكى وانتهى بسحب طلب تأسيس الحزب ، قد أبرز عدة قضايا وإشكاليات ظلت كامنة وحبيسة الصدور ، وآن الآوان لمناقشة أسبابها العميقة ونتائجها الأكثر عمقا .

٤ ــ المسيحيون والعروبة ، من يدفع الثمن ؟

بالرغم من إنه أحد الكبار الكبار فى الثقافة العربية المعاصرة إلا أن شهرته بالغة الضيق وتأثيره قليل قليل . عرفته فى الخمسينيات ، وكنت قد قرأت له " رقيق الأرض " الرواية الطليعية المنشورة عام ١٩٤٨ ثم " المحترق " المنشورة بعد عشر سنوات . والترجمات الهائلة التى نقل منها بعض الشوامخ إلى لغة رفيعة رفيعة ، ثم التأملات الفلسفية العميقة والمبتكرة ، وهو التلميذ المبدع ليوسف كرم .

ولكن حين صدر كتابه " محمد الرسالة والرسول " فى أواخر الخمسينيات ، تردد اسم نظمى لوقا فى كل مكان . غير أننى رأيت فى المقدمة التى كتبها تحت عنوان " صبى فى المسجد " الهاما دفعنى لأن أكتب فى " الآداب " اللبنانية مقالا باسم " دفاع عن محمد "

كان رأيى ومايزال أن مقدمة " صبى فى المسجد " أهم ما فى كتاب نظمى لوقا . كان يشرح بهدوء وأناه بالغة كيف تربى فى طفولته على الثقافة العربية من القرآن ، وكيف نشأ على محبة الإسلام على يدى شيخ ضرير فى أحد مساجد مدينته " دمنهور "

وقد تعلم نظمى الفرنسية والانجليزية وهو بعد صغير ، وفى الجامعة تعلم الفلسفة حتى حصل على الدكتوراه فى .. ديكارت . وكان أحد أهم أساتذته فى الجامعة شيخ لبنانى جليل هو يوسف كرم الذى عاش فى مصر ومات فى مصر ، وكان أكبر الذين علموا الفلسفة فى الجامعات المصرية . وقد اشتهرت عن يوسف كرم مؤلفاته فى تاريخ الفلسفة ، ولكن أهم أعماله كانت وماتزال تلك التى ابدعها وفيها تفلسف . هذه الأعمال هى التى جذبت نظمى لوقا لأنه بفطرته كان يتفلسف ، حتى فى التعليم كان يلقى بالبرنامج الرسمى جانبا ، ويتفلسف .

أقول ذلك سلفا حتى ندرك أنه كتب " محمد الرسالة والرسول " من هذا الباب ... الفلسفى . ولكن الدنيا هاجت وماجت ، لسبب بسيط هو أن كمال الدين حسين عضو مجلس قيادة الثورة المعروف بميوله نحو الإخوان المسلمين كتب تمهيدا للكتاب قال فيه : هكذا يفهم المؤمنون الإسلام . وكان نظمى لوقا حريصا على إعلان مسيحيته فى كل مناسبة تستوجب ذلك ، فقيمة الكتاب من وجهة نظره أن صاحبه مسيحى يرى الإسلام من زاوية مغايرة للتعصب الدينى . ولكنه أراد من تمهيد كمال الدين حسين أن يحتمى برجل رسمى من أى هجوم محتمل يشنه المتعصبون المسلمون أو المسيحيون . واضطرت جهات

الأمن أن تضع حرسا على منزله ، بعد أن أصيب ابنه البكر فى المدرسة بطعنة مطواه . وشكلت الكنيسة لجنة لدراسة الكتاب ، ولم تعلن فى حينها نتائج هذه الدراسة .

كتبت مقالى " دفاع عن محمد " منذ حوالى ثلاثين عاما ، وهو فى واقع الأمر دفاع عن مجموعة القيم التى دفعت نظمى لوقا لتأليف ونشر كتابه ، قيم الوحدة الوطنية والأصالة القومية والثقافة المشتركة .

ولعل أحد أسباب هذا " الدفاع " أننى اقترب من حيث النشأة من نظمى ، فقد كنت تلميذا بالمدرسة الانجليزية فى مدينة منوف حين تولانى برعاية خاصة الشيخ حافظ (لم أعد أذكر اسمه الكامل) مدرس اللغة العربية الذى تفضل باعطائى دروسا خاصة فى داره حول الأدب العربى والقرآن . وهى دروس لم نكن نحصل عليها فى المدرسة بالطبع . كانت مكتبته عامرة بآيات التراث العربى والإسلامى ، وقد منحنى أقصى ما يستطيع من جهد فى تقويم لسانى وتدريب عقلى على تذوق وفهم هذا الكنز . وكان الشيخ حافظ ، رغم شبابه ، هو الوحيد بين أعضاء هيئة التدريس فى الـ C.M.S. الذى يرتدى الكاكولا أى الجبة والقفطان ، والعمامة .. فقد كان المعلمون والمعلمات من الانجليز باستثنائه هو واستاذ آخر يلبس الزى الافرنجى هو عبد المسيح بشاى والد الرسام المعروف جورج البهجورى .

كنت إذن أشعر بالقرب من نظمى لوقا بسبب هذه النشأة الاستثنائية ، فليس شائعا أن يَنكَبّ طفل مسيحى على دراسة العربية والقرآن فى مثل هذه السن . ولم يثرنى موضوع كتاب نظمى لوقا الذى كان قد أصبح واحدا من أقرب المقربين لعباس محمود العقاد بالرغم من فوارق عديدة بينهما ، وكان العقاد هو الذى كتب مقدمة رواية " رقيق الأرض " . كنت قد اطلعت بل درست أهم ماكتبه المعاصرون الكبار عن القرآن والسيرة النبوية وتاريخ صدر الإسلام بدءا من الإمام محمد عبده إلى أحمد أمين وطه حسين ومحمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم والعقاد . ويبدو أن " عبقريات " العقاد عن محمد والخلفاء الراشدين والمسيح كانت الاقرب إلى عقل نظمى لوقا وقلبه حين كتب " محمد الرسالة والرسول " وماتلاه : " وامحمداه " و " أبو بكر الصديق " و " عمرو بن العاص " و " على مائدة المسيح " . وكان حريصا كما قلت فى تقديم هذه الكتب أن يشير إلى أنه مسيحى العقيدة .

فى التاريخ المصرى المعاصر هناك شخصية أثيرة عند المصريين جميعا ، هى شخصية مكرم عبيد أو " المجاهد الكبير مكرم عبيد باشا الأمين العام لحزب الوفد المصرى " كما كانوا ينادونه فى

الاربعينات . كان مكرم عبيد قبطيا ارثوذكسيا ، ولكنه يرشح نفسه للبرلمان فى حى السيدة زينب ، فينجح بأغلبية ساحقة . وكان مكرم عبيد مشهورا بثقافته القرآنية ، وكان يقول " إننى مسيحى دينا ومسلم وطنا " و " اللهم اجعلنا نحن المسلمين لك وللوطن أنصارا ، واللهم اجعلنا نحن النصارى لك وللوطن مسلمين " .

ولكن القطيعة التى أقامتها ثورة يوليو مع ثورة ١٩١٩ تسببت فى تعرُّض الذاكرة الوطنية لانقطاعات عديدة ، فلم ينتبه أحد لرمز مكرم عبيد وهو يفكر فى نظمى لوقا : الذى لم يكن يعمل بالسياسة ، وكان لصيقا بالجناح المحافظ من أمثال العقاد و كمال الدين حسين . لذلك يتذكر كل قبطى ـ والأغلبية الساحقة من المسلمين ـ مكرم عبيد بالاجلال والتقدير . أما نظمى لوقا فإذا تذكره المسيحيون فبالشك والقلق .

وقد تذكره المسيحيون بالفعل منذ حوالى عام ونصف أو أكثر قليلا حين مات فـى أواخر عـام ١٩٨٧ . تذكروه لأن كاهن الكنيسة تهرَّب من الصلاة على جثمانه ، ورفض صغار العاملين فى الكنيسة إدخال التابوت إلى الكنيسة . وقد تساءل جمهور الجنازة عما إذا كان هناك " حرمان كنسى " صدر بحق المتوفى ولا علم لأحد به ، أم أن تصرف الكنيسة هو سلوك شخصى وتصرف عفوى وليس عن أوامر ؟ على أية حال ، فقد كانت هناك خطوة أخرى ما تزال هى الدفن . هل ستسمح الكنيسة بدفنه فى مقابر الأقباط ؟ وكان الجواب بعد تلكؤ نعم . ودفن نظمى لوقا فى مدافن الأقباط دون صلاة الموتى .

كان هذا هو الحل الوسط للجواب عن السؤال الحائر : هل صدر بحق الرجل حرمان من الانتماء المسيحى ، واعتبر كافرا ؟ لو أن الرجل أسلم " سرا " لما كتب ونشر مؤلفه الأخير " أنا والإسلام " وهو شرح واف لموقفه العقيدى ، وليس عليه شبهة أو التباس أو غموض حول " تدينه " المسيحى و" توطنه " الإسلامى دون تناقض بين الدين والوطنية .

ولكنهم رفضوا الصلاة على جثمانه ، وسمحوا فقط بدفنه .

والتاريخ لن يناقش الأمر على أساس " التدين " أو " الإيمان " وإنما على أساس الرؤية التى كان يراها نظمى لوقا ، وهى الرؤية المثالية العقلانية .. فالمسيحية بالنسبة له ليست مسيحية المؤسسة الكهنوتية ، كما أنها ليست " المسيحية الشعبية " . إنها مسيحية الفلاسفة من أمثال برديائيف وكيركجورد وكارل ياسبرز وجابرييل مارسيل ويوسف كرم ورينيه حبشى ، على اختلاف تفسيراتهم

للمسيحية .

ولم نسمع ولم نقرأ أن واحدا من هؤلاء قد حرم من الصلاة عند الوفاة أو عند الزواج أو عند أى حدث يتطلب توقيعا دينيا .

ولكن الذى حدث هو أن الكنيسة قد عارضت إلى النهاية الموقف الذى كان يمثله مكرم عبيد بدعم سياسى ، كما إنها عارضت موقفها من سلامة موسى الذى لم يخف رؤيته للدين فى أى يوم ، ومع ذلك فقد شارك فى الصلاة عليه كبار المطارنة وممثل رسمى للبابا . لقد عارضت إذن " المعنى " الذى بلوره نظمى لوقا فى سلوكه وفكره ، وهو أن الإسلام وطن حضارى ننتمى إليه نحن المسيحيين الشرقيين ، فهو يخصنا كما يخص أهله الذين يتخذونه عقيدة دينية لهم .

وهو معنى مصرى جسدته رايات ثورة ١٩١٩ التى ارتسم عليها الهلال والصليب .

أما المعنى العربى ، فشئ آخر . حقا ، لقد ذهب مكرم عبيد إلى القدس عام ١٩٣٦ ليقول بملء الفم " نحن عرب . نحن عرب . نحن عرب " . ولكن تأصيل الإسلام العربى معنى مختلف يجد رمزه الأكبر فى ميشيل عفلق .

هناك بالطبع مفكرون من أمثال قسطنطين رزيق ونديم البيطار وجورج صدقنى والياس فرح من المثقفين المشارقة الذين تبنوا الدعوة العربية ونذروا أعمارهم للدفاع عن القومية العربية والوحدة العربية . إنهم كمسيحيين ضربوا المثل الفكرى الواقعى على أن المسيحية قد تعربت منذ زمن طويل ، وأن عروبة المسيحيين تتكامل ولاتنفصل عن عروبة الإسلام .

ولكن ميشيل عفلق أمره مختلف ، فهو وإن كان قد اتخذ من زكى الأرسوزى أفكاره العروبية ومن برجسون إطاره الفكرى المثالى ومن الوحدتين الالمانية والايطالية إلهامه الوحدوى ، فإن أهم عناصر الأصالة فى سلوكه وفكره كان كتابه " فى ذكرى الرسول " .

بهذا الكتاب اكتسب الإسلام عند العرب جميعا معنى قوميا ، وأضحت القومية العربية التى لاتناقض بينها وبين الإسلام هوية ثقافية حضارية لكل العرب . والكتاب هنا هو الرجل ، باعتباره " التوقيع " الذى يحمله . واتخذ البعث طابعا علمانيا لأسباب عديدة فى مقدمتها أن العروبة سابقة

على الإسلام ، وأن مؤسس الحزب مسيحى .

وأيا كان الموقف من القول البعثى بأن العروبة سابقة على الإسلام ، فإن واقعة ميشيل عفلق كمواطن سورى مسيحى ليست موضع جدل . وعندما يصبح ممكنا للمسيحى أن يكون على رأس حزب قومى ، بل وحركة فكرية قومية ، فإن هذا يعنى أن هذا الحزب وهذه القومية لايتعارضان مع الدين حقا ولكنهما لا يشترطانه للمواطنة .

ولم يحتكر حزب البعث وحركته هذا المعنى ، فقد كان الحزب القومى الاجتماعى فى سوريا ولبنان وحزب الوفد فى مصر وجميع الأحزاب الشيوعية العربية من أصحاب الفكر العلمانى الذى لايقيم المواطنة على أساس الدين . كان لانطون سعادة الحق فى أن يكون رئيسا للحزب القومى الاجتماعى ، وكان لمكرم عبيد الحق فى أن يكون امينا عاما لحزب الوفد ، وكان لأبو سيف يوسف الحق فى أن يكون ذات يوم أمينا للحزب الشيوعى فى مصر ، وكان ليوسف سليمان (فهد) الحق نفسه فى أن يكون أمينا للحزب الشيوعى العراقى ، وأن يكون جورج حاوى أمينا للحزب الشيوعى اللبنانى .

ومع ذلك فإن هؤلاء جميعا وغيرهم لايجسدون الرمز الذى جسده ميشيل عفلق ، ذلك أنه كان يقود حزبا قوميا عربيا ، وليس حزبا قوميا سوريا أو حزبا بروليتاريا . عندما يصبح ممكنا للمواطن المسيحى الحق فى أن يكون قائدا أو أحد قادة حركة قومية عربية كبرى ، فإن هذا يعنى استكمال عبارة " القومية العربية لاتتناقض مع الإسلام " بعبارة أخرى قصيرة هى " أو المسيحية " . وصحيح أن العبارة على هذا النحو لم تكتب قط ، ولكنها مضمرة تلقائيا فى حضور الرمز الذى صاغه ميشيل عفلق وحزب البعث . وهو رمز لم يتيسر للناصرية مثلا التى لم يكن فى صفوف ضباطها الأحرار واحدا مسيحيا ، لأن غالبية جذور أعضاء مجلس قيادة الثورة قبل الاستيلاء على السلطة كانت أقرب ما تكون إلى مزيج من فكر الإخوان المسلمين ومصر الفتاة والحزب الوطنى . وهو فكر لا علاقة للقومية العربية به . كانت الثورة المصرية حريصة على تأكيد مفهوم " الوحدة الوطنية " فتأتى بالضابط كمال هنرى أبادير وزيرا ويحضر عبد الناصر تدشين الكاتدرائية الجديدة . ولكن العروبة بمعنى يغاير المفهوم المغاربى لم تكن هَمّا بين الهموم الناصرية . ولعله من الأهمية الفائقة أن نقرأ فى هذا السياق كتاب أبو سيف يوسف " الأقباط والقومية العربية " الصادر عام ١٩٨٨ .

فى بلاد الشام ، بتعريفها التاريخى ، تختلف الأمور تماما ، فقد أسهم المسيحيون المشارقة إسهاما مؤثرا فى عملية التعريب الثقافى والحضارى للمنطقة . كان لكنيسة انطاكية دور فعال ، وكان للموارنة

دور لاينكر . وما زال " التراث العربى المسيحى " عنوانا لمؤسسة ثقافية مسيحية فى لبنان .

فى إطار هذه الخصوصية المشرقية ، لأن المغاربة لايرون ـ لأسباب يطول شرحها ـ أى فرق بين العروبة والإسلام ، تجسد رمز ميشيل عفلق .. لا فى حدود الوحدة الوطنية ، وإنما فى رحاب التأصيل والتنظير والتدليل على أن العروبة القومية لاتتناقض مع الإسلام الأممى ، ولكنها إذا كانت الجسد فهو الروح . وكان من الممكن أن يكتب هذا الكلام أى قائد آخر لحزب البعث . وقد كتبه الكثيرون بالفعل ، بعده . ولكن أن يكون ميشيل عفلق هو الذى فكر وآمن ودعا ، فإن شخصه بما يحمله من عقيدة مسيحية ، يصبح جزءا لا يتجزأ من الإيمان القومى الجديد . وهذا ما حدث ، فانه على مدى نصف قرن تقريبا تخاصم الناس خلالها وتحالفوا وتجادلوا مع ميشيل عفلق ، إلا أن أحدا لم ينس الرمز الكامن فى الرجل ، رمز العلمانية فى الحركة القومية العربية لا بمعنى فصل الدين عن الدولة (فقد اختصت بهذا الجانب أدبيات الحزب ووثائقه) ، وإنما بمعنى التوحيد التاريخى ـ الاجتماعى للأمة العربية فى إطار الدور الايديولوجى الذى لعبه الإسلام فى هذا التوحيد والدور القومى الذى لعبته كنيستا الإسكندرية وانطاكية فى دعم هذا التوحيد . ومن ثم كانت الوحدة القومية العربية بفضل الإسلام قابلة لأن تولد ، وبفضل المسيحية العربية قابلة لأن تستمر مضمونا لأمة واحدة رسالتها تحقيق وحدتها السياسية فى وطن عربى ديموقراطى موحد .

هذا هو الرمز الذى كانه ميشيل عفلق ، وقد كان مرجعا تكفى الإشارة إليه أمام الغربى أو المستغرب أو المغاربى ليدرك إننى أنا المسيحى المصرى عربى فى الصميم ، وأن مسيحيتى العربية تمنحنى حق الانتماء إلى وطن الإسلام الثقافى والحضارى .

وأقبلت أيام بين أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينات كان الاستشهاد برمز ميشيل عفلق فى مستوى الضرورة الفكرية والقومية . تلك كانت الفترة التى تحول فيها المفهوم المغاربى للعروبة والإسلام إلى نظرية تقبل التعميم . لايعرف المغاربة فى الأغلب ـ ولست أتكلم هنا عن خاصة المتخصصين ـ أى فرق بين العروبة والإسلام .. ذلك أن نضالهم الوطنى كان ضد الاستعمار " المسيحى " ، وكان الإسلام وحده هو الراية التى يرفعونها بوجه فرنسا أو ايطاليا أو اسبانيا . وكانت المساجد قلاعا للوطنيين والثوار . لذلك كان الإسلام ومايزال هو الوطنية والقومية وكل شئ . اللغة العربية هى لغة الإسلام ، والشريعة فى القرآن ، والديار جزء من دار الإسلام ، وهكذا أضحت العروبة هى الإسلام دون زيادة أو نقصان . وفى هذا الصدد تروى نوادر طريفة وقعت لبعض المسيحيين العرب حين كانوا يزورون بلدا مغاربيا ، لدرجة أن قطرا شديد الحماس للقومية العربية رفض ذات يوم استقبال مسؤول مسيحى عربى

واعاده من المطار إلى بلده ، إذ كيف يكون المسيحى عربيا ، تساءل الحاكم حينذاك . ولم يكن هذا المسؤول العائد إلى وطنه إلا أحد الدعاة الكبار للقومية العربية .

على أية حال ، فقد أقبلت فترة كادت فيها الفكرة المغاربية أن تتحول إلى نظرية لاتعترف بعروبة غير المسلمين ، ولا بإسلام غير العرب . وحدث فعلا أن دعا أصحاب النظرية ـ الذين سمعوا عن المسيحيين العرب لأول مرة فى مصر ، ثم فى حرب لبنان ـ دعوا غير المسلمين من العرب للدخول فى الإسلام . ولا أدرى ماذا حدث بالنسبة للشق الآخر من الدعوة الخاص بالمسلمين من غير العرب . كل ما أعرفه أن هؤلاء وقعوا فى تناقض حين أقاموا جمعيات للدعوة الإسلامية فى مشارق الأرض ومغاربها .

ولكن جوهر النظرية فى جميع الأحوال هو أن الدين قومى ، وأن الإسلام لايشذ على هذه القاعدة . إنه دين العرب . وبالتالى فالعرب جميعا مسلمون ، وليس من حق غيرهم أن يكون مسلما .

وبالطبع فان الدعوة لم تتحقق ، لا فى شطرها الأول ولا فى شطرها الثانى .

وكان المرجع فى الدفاع عن عروبة المسيحيين ، ميشيل عفلق . كان الرمز التاريخى المستمر . بالطبع ، كان البعض أحيانا يشيرون إلى جورج حبش أو نايف حواتمة ، ولكن هذين القائدين يتحركان فى إطار قضية سياسية مباشرة هى قضية فلسطين بالرغم من انتمائهما التاريخى إلى " حركة القوميين العرب " . أما ميشيل عفلق فهو الرمز الوحيد الذى يجمع بين الفكر والفعل التاريخيين على اتساع الحركة القوية العربية المعاصرة فى هذه النقطة التى نتناولها بالذات . إنه بشخصه وفكره وسلوكه وتأثيره العريض هو العربى المسيحى الذى يدخل الإسلام فى صلب تكوينه دون تصادم .

هذا هو المرجع الذى كان يتحصن به الكثيرون من المسيحيين العرب دفاعا عن العروبة ، حتى من غير المتعاطفين مع حزب البعث . وهو أيضا المرجع الذى كان يتحصن به الكثيرون من المسلمين فى دفاعهم عن علمانية القومية العربية ، حتى وهم ليسوا من أنصار حزب البعث .

كان معولا فى هدم نظرية : العرب مسلمون فقط .

ثم رحل ميشيل عفلق فجأة .

وإذا ببيان رسمى يقول إن الفقيد الكبير كان قد أشهر إسلامه قبل وفاته بزمن ، وأنه لم يشأ أن

يعلن ذلك فى حياته حتى لايساء تأويله سياسيا .

ومن المؤكد إن لميشيل عفلق ، كما لأى مواطن ، الحق فى تغيير عقيدته الدينية وقتما يشاء وأينما شاء .

ولكن المشكلة أن ميشيل عفلق ليس أى مواطن . والمشكلة أيضا أن " التأويل السياسى " وارد حتما فى حياته وبعد مماته على السواء ، فالموت لن يمنع التأويل . ولذلك كان السؤال الأول : مالفرق بين إعلان إسلامه قبل الغياب أو بعده ، وإذا لم يكن ثمة فرق فما هو السبب فى حجب هذا الإعلان من جانبه ، وهو بعد حى ، خاصة وأن أحد شروط اعتناق الإسلام هو الإشهار ؟

والمشكلة الثالثة ليست سؤالا ، بل أكبر من السؤال ، إذ ما مصير " الرمز " الذى بناه الرجل على مدى نصف قرن ؟ إن سلوك رجل فى وزنه ليس من قبيل المغامرة ، وإنما هو فكر مسؤول ، فهل نفهم من هذه النهاية العقائدية التى أعلنها البيان أن ميشيل عفلق قد تراجع عن جوهر ومجمل تفكيره القومى ، وأنه رحل بعد اقتناعه بالنظرية المغاربية التى لم تعد مطروحة ؟ هل مات " الاستاذ " بعد أن أكمل دينه القومى ؟ هل غادرنا ميشيل عفلق وهو يقول للمسيحيين العرب : لستم عربا حتى تسلموا ؟

ومرة أخرى ، فميشيل عفلق ليس أى مواطن . إنه كمواطن له الحق كل الحق فى تغيير دينه كما يشاء . ولكنه الرمز والفكر لحركة سياسية أكثر اتساعا من حزب البعث نفسه ، وأعنى الحركة القومية العربية . إن ما حدث ليس موضوعا شخصيا ، وإنما هو موضوع للدراسة والتأمل ومواجهة التساؤلات الخفية والسافرة فى صدور وعلى ألسنة الناس مثقفين وغير مثقفين .

الأحزاب القومية ، وفى مقدمتها حزب البعث ، مطالبة تاريخيا وسياسيا بإعلان نتائج دراساتها حول الحدث .. فمادام التأويل السياسى جاهزا أو حاضرا عند الناس ، فالأولى أن يتقدم القوميون أولا ، وفى مقدمتهم البعثيون ، بمحاولة الجواب .

إن ماحدث لنظمى لوقا فى مصر هو أنه ترجم الوحدة الوطنية ترجمة حضارية . ودفع ثمن رسالته عقابا من الكنيسة ونفورا من المتعصبين . أما ميشيل عفلق فقد دفع الثمن مرتين : أولهما فى حياته بسبب رسالته الأولى ، والثانية فى مماته بسبب رسالته الأخرى .

* * *

وبعد ، فان آلة الحرب الإعلامية فى طهران كانت تعتمد على اسم ميشيل عفلق وبعض الأسماء المسيحية الأخرى من قيادات الحزب ، وذلك للنيل من البعث و " علمانيته الكافرة " ، فهل صحيح أن روح الله آية الله الخمينى فى قبره الآن ، يبتسم ؟

٥ — إرهاب التطبيع وتطبيع الإرهاب

تظهر فئران غريبة فى مصر ، غرابتها الأساسية فى الحجم والشراسة ، فهى تقرض كل ماتطاله حتى لحوم الأطفال مرورا بالمحاصيل الزراعية . وقد لاحظ عمر عمدة " كفر سبع " أن تكاثر الفئران يهدد قريته بالزوال ، فأسرع إلى مراكز البحث العلمى فى القاهرة يبحث عن حل . وهناك يلتقى الدكتورة سمية الباحثة البيطرية التى تهرع لمساعدته . أما مأمور المركز فيلاحظ أن الفئران المتوحشة بدأت تغزو القرى المجاورة فتقتل بعض سكانها أو تكسر سواعدهم أو تقطع ألسنتهم . وتنتهى نتائج أبحاث د. سمية إلى أن هذه السلالة من الفئران تنتسب لنوع ظهر أولا فى صحراء نيفادا الأمريكية من جراء تفجير نووى . ومن أغرب التهديدات أن الفئران ذات يوم حاصرت مياه القرية فى الجداول والقنوات كمقدمة لمحاولة نقلها إلى مقرها . ثم نفاجأ بخبير دولى يدعى الدكتور ماتيو يصل إلى القرية فيعالج الفئران بمحلول يساعد أكثر على توحشها . ونلاحظ أن هذا " العالم " يظهر فى بلاد أخرى لأداء وظائف مختلفة تؤدى فى النهاية إلى عكس ما انتدب من أجله . وكاد العمدة عمر أن يستسلم لمنطق الخبير ماتيو الذى دعاه إلى ضرورة التعايش مع الفئران والقبول بالأمر الواقع . ولكن الدكتورة سمية تصرخ فى وجه العمدة أن ينتبه ، وأن يستيقظ ويقاوم .

وفى المشهد الأخير من هذا العرض المسرحى يهتف جميع الممثلين " ياشعوب العالم الثالث ، هناك خطر يهددنا .. محاولة لازالتنا من فوق سطح الكرة الأرضية .. يجب أن نقاوم الفئران لتخرج من كل شبر من أراضينا " .

هذه هى المسرحية التى شاهدها جمهور القاهرة عام ١٩٨٦ من تأليف محفوظ عبد الرحمن وإخراج محمد عبد المعطى . يجب أن أضيف أن هذه المسرحية كتبها صاحبها قبل أربع سنوات . وكانت الرقابة على المصنفات الفنية تعترض عليها ، لافتراضها أن المؤلف يهاجم أمريكا واسرائيل والتطبيع . وهو افتراض صحيح ، فقد وصل " المضمون " إلى مستحقيه من المشاهدين على الفور . ولكن هذا المضمون كان ممنوعا من الصرف حتى وقت قريب .

كذلك كان الأمر إلى وقت قريب أن " يعرقل " المسؤولون المصريون عن معرض الكتاب الدولى محاولات إسرائيل المستمرة للاشتراك فى هذا المعرض ، أحيانا بحجة أن الفترة المسموح خلالها بتقديم طلب الاشتراك قد انتهت ، وأحيانا باهمال ارسال الدعوة الرسمية ، وأخرى باهمال استلام الرد . ولكن السلطات الإسرائيلية كانت فى المقابل تتجاهل القنوات الطبيعية وتقفز فوق رؤوس المسـؤولين المباشرين

، لتطلب عن طريق الخارجية أو بوساطة السفير الأمريكى أو بمخاطبة السادات مباشرة ، أن تشارك فى المعرض .

وقد دفع الشاعر صلاح عبد الصبور حياته ثمنا لهذه الضغوط التى أدت ذات يوم إلى المشهد الفاجع : الطلاب والأدباء الشباب يضربون بالسياط فى مكتبه ، وهم يرفعون شعارات المقاطعة فلايستطيع سوى أن يدير ظهره ويبكى . ويظهر اسمه فى قوائم المقاطعة العربية ، فيموت .
أما الذين واجهوا التطبيع فى عقر داره فقد حققوا معهم وضربوا بعضهم .

الآن ، هناك تطبيع ، ولكن وزير الثقافة الذى سبق له أن قابل رئيس إسرائيل ، هو نفسه الذى أعلن رفض أى اشتراك إسرائيلى فى معرض العام الجديد دون لف أو دوران . ولايصبح السبب هو ضيق الوقت أو عدم استلام الطلب ، بل قال الدكتور أحمد هيكل بوضوح تام إن المواقف الإسرائيلية هى السبب .

ولاينفى ذلك مطلقا أن التطبيع الصحافى والإعلامى والثقافى قد نجح فى بعض القطاعات ومع بعض الأشخاص . ولكن المقاومة الجسورة والمستمرة للمثقفين المصريين هى التى ربحت وتربح ، بالتدريج حقا ولكن دون انقطاع .

سؤال التطبيع بين مصر وإسرائيل على شفاه العرب جميعا . ماهى الحقيقة ؟ هل صحيح أن إسرائيل وصلت إلى العقل المصرى ، إلى الوجدان المصرى ، إلى الفلاح والعامل والمثقف والتاجر والصحفى والسياسى ؟ والإجابات متضاربة : نقابة الصحفيين ، ونقابة المحامين ، ونقابة الأطباء ، ونوادى هيئة التدريس فى الجامعات تمنع أى اتصال فردى أو جماعى ، مهنى أو علمى أو إنسانى أو سياحى بين أىٍّ من أعضائها وأى إسرائيلى سواء اكان فردا أو هيئة . ولكن الوقائع تقول إن المؤتمرات " العلمية " والوفود الرياضية والفنية المتبادلة لم تنقطع ، وأسماء الكتاب والصحفيين الذين يمارسون التطبيع أكثر لمعانا من أن تخفى زياراتها وكتاباتها ، فماذا يجرى فعلا ؟

وإذا كان الإعلام مرآة عاكسة لأية ظاهرة ، فما معنى التطبيع الإعلامى بين مصر وإسرائيل ، وما الذى كانت تطمع إليه البلدان من وراء التطبيع ، وما الذى تحقق على أرض الواقع من هذا الطموح ، وما علاقة التطبيع الإعلامى بالتطبيع فى المجالات الأخرى ، وما أثر المقاومة الإعلامية للتطبيع على المقاومة فى المجالات الأخرى ، وما مستقبل التطبيع ؟

حملت هذه الأسئلة وغيرها إلى ندوة فى القاهرة (بتاريخ ١٥ ـ ١٢ ـ ١٩٨٦ بدار روزاليوسف) ضمت أربعة من الصحفيين المصريين : ثلاثة يرفضون التطبيع من حيث المبدأ ، والرابع يؤيد التطبيع من حيث المبدأ ، حتى ننقل " الواقع " الأقرب إلى الحقيقة ، كما هو ، فى حوار ديموقراطى حر . والاساتذة الأربعة هم :

* **محمود المراغى** (٤٩ سنة) كاتب بمؤسسة روزاليوسف والأهالى ، وكيل نقابة الصحفيين لعدة دورات .

* **صلاح الدين حافظ** (٤٧ سنة) مساعد رئيس تحرير " الهرام " والمسؤول عن " الاهرام الدولى .

* **عبد الستار الطويلة** (٥٨ سنة) نائب رئيس تحرير بمؤسسة روزاليوسف .

* **حازم هاشم** (٤٢ سنة) صحفى مستقل ـ مجلة " الإذاعة والتلفزيون " (يشرف الآن على الصفحة الأدبية بجريدة الوفد ، ومؤلف كتاب " المؤامرة الإسرائيلية على العقل المصرى ـ أسرار ووثائق " عن دار المستقبل العربى فى القاهرة ١٩٨٦ .

ـ : شكرا لتلبيتكم الدعوة وأرحب بكم ، وعنوان الندوة كما تعلمون هو الصحافة المصرية والتطبيع ، ولكنكم كما أعلم من رجال الإعلام المصرى الذين لايقتصرون فى عملهم على الصحافة ، بل يتجاوزوها إلى بقية وسائل الإعلام . تعرفون بالتأكيد أن المواطن العربى خارج مصر لديه صورة غير واضحة تماما عن هذا الموضوع لأسباب عديدة . لذلك أرجو ، بواسطتكم ، أن ننقل إليه الصورة الأقرب إلى الدقة . وأريد أن أبدأ بتعريف التطبيع ، ما هو بالضبط ، قبل الانتقال إلى التطبيقات والممارسات . وربما كان على حازم هاشم أن يقدم لنا التعريف من خلال الوثائق التى ضمها كتابه عن الموضوع .

حازم هاشم : منذ البداية أحب أن أعترض على التعبير نفسه لأنه يوحى كما لو أنه كانت هناك علاقات طبيعية توقفت ثم عادت . ولكن المصطلح شاع للأسف ، لذلك سنتعامل معه بعد التحفظ عليه ، فأقول إنه ليست هناك مشكلة تخص التعريف حين يتعلق الأمر بالحدود الجغرافية والتجارة وما إلى ذلك . ولكن المشكلة تبدأ فى تعريف التطبيع بمعنى التبادل العقلى والفكرى الذى تستهدف إسرائيل من ورائه تقديم أفكارها بل صهيونيتها إلى المصريين ـ والعرب عموما ـ بشكل مقبول . ولكن إسرائيل تطمح إلى ما هو أكثر ، أى إلى أن يتولى الإعلاميون المصريون تغيير الصورة الصهيونية التى استقرت فى العقل والوجدان الجمعى المصرى ، والعربى عموما . ولكن كبار المسؤولين الإسرائيليين اشتكوا مرارا من أن الصحفيين المصريين يقاومون السلام ولايريدون تغيير صورة " إعرف عدوك " بـ " إعرف

جارك " . وقد طلب إسحق نافون رئيس إسرائيل أثناء زيارته لمصر ، من الصحفيين والإعلاميين أن يكون لهم الدور الأكبر فى تغيير الصورة الصهيونية المستقرة فى المخيلة المصرية . ولكن الممارسات اليومية الإسرائيلية لم تمنح الفرصة للذين يؤيدون التطبيع الإعلامى من الصحفيين المصريين فى أن يقنعوا المواطن العادى بصحة اختيارهم . لم ينجح أحدهم فى تبييض وجه إسرائيل .

ـ : إذن تعريف حازم هاشم للتطبيع هو محاولة تغيير الصورة الصهيونية فى الذهن المصرى بواسطة إعلاميين مصريين . ماذا يقول عبد الستار الطويلة عن هذا التعريف ، وهو الكاتب الذى لاينكر زياراته المتكررة لإسرائيل ، وهو أيضا صاحب كتاب " إسرائيل بعيون مصرية " ؟

عبد الستار الطويلة : لم أفهم التعريف ، فهل المقصود بالصورة الصهيونية الوجود السياسى لدولة إسرائيل ، أم عدوانها على الحق العربى الفلسطينى ؟ هناك فرق أساسى بين إنكار حق إسرائيل فى الوجود أصلا ، وبين الاعتراف بهذا الوجود وشجب العدوان الإسرائيلى فى الوقت نفسه . أى أن هناك فرقا ـ حتى أكون واضحا تماما ـ بين النضال من أجل الغاء الوجود الإسرائيلى ، وبين النضال من أجل إقامة دولة فلسطينية إلى جانب الدولة الإسرائيلية . إننى شخصيا من أنصار قرار التقسيم الذى هتفت له عام ١٩٤٨ ومازلت أراه القرار الصحيح . ولست أرى تناقضا ـ أى تناقض ـ بين هذا الاعتراف وبين دمغ إسرائيل بالعدوانية والتوسع ، وضرورة النضال من أجل الحق الفلسطينى سواء بالمفاوضات أو بالكفاح المسلح . ليس من تناقض على الاطلاق ، فلماذا أستمر فى خطأ الإسرائيليين والعرب والأمريكيين الذين حالوا دون تنفيذ قرار التقسيم من موقعين مختلفين ؟ لقد هتفنا عام ١٩٤٨ مع القرار وضد بريطانيا . وكنا فى مصر نهاجم بريطانيا وكافحناها بالسلاح كذلك حتى اعترفت باستقلالنا . وبعد الجلاء أذهب إلى شارع أكسفورد وأشترى من سان مايكل ونعيش معا فى سلام وتعاون . هذا هو جوهر الخلاف .

ثم إنه لايوجد فى مصر من يحاول تبييض وجه إسرائيل ، بل إننى وزملائى الذين نعترف بالوجود الإسرائيلى ، من أكثر الكتاب المصريين هجوما على سياسة إسرائيل وعدوانها المستمر . ونحن نناشد الدولة المصرية أن تستخدم سلاح التطبيع وتستغله للضغط على إسرائيل ، أى أننا لانوافق على تطبيع العلاقات مع إسرائيل . والحق أن القيادة السياسة المصرية قد نجحت فى استخدام سلاح التطبيع . إنها ورقة فى ايدينا ، فإسرائيل هى التى تحتاج إلى التطبيع وليس نحن . لقد زرت إسرائيل أربع مرات ، وأعرف جيدا التأثير الذى يريد الإسرائيليون غرسه فى العين المصرية والذاكرة المصرية . وهم يريدون السياحة والتجارة والثقافة المشتركة والزراعة المشتركة " قواعد " للسلام . وهذا مالانوافق عليه . قاعدة

السلام الأولى والرئيسية هى الاعتراف بحق تقرير المصير للشعب الفلسطينى وبناء دولته المستقلة . لذلك ليس هناك تطبيع حقيقى مع إسرائيل ، ولا حتى أيام أنور السادات . زيارات شكلية لوزراء ومديرين . ولكن الدولة تتحكم جيدا فى السفر والسياحة وأيضا النشر فى الصحافة . لا مانع من حوارات مع زعماء إسرائيل ، ولكنك لن تكتب ولن ينشر لك إذا كتبت عن الكيبوتز مثلا . أى أن هناك حيلولة دون تقريب الوجه الواقعى للحياة اليومية فى إسرائيل إلى القارئ المصرى . إسرائيل تعرف ذلك كله وتريد إلغاءه . ولكنى ، أنا الذى يعترف بحق إسرائيل فى الوجود كدولة ، أرفض التطبيع . ومع ذلك أكرر أنه لاتناقض بين هذا الاعتراف من جهة ، والشعب الإسرائيلى هو الذى يصفى الرجعية فى بلاده ، وبين الادانة والشجب المستمرين للسياســة الإسرائيلية ، من جهة أخرى سواء اتخذ هذا الشجب صورة السلام البارد كما هو الحال الآن أو وسائل أخرى يراها أصحاب الحق حتى ولو كانت الحرب ، فسنكون فى أول الصفوف .

التطبيع إذن هو العلاقات العادية بين أى دولتين ليس بينهما تناقضات رئيسية . وفى حالتنا هناك تناقض رئيسى بيننا وبين إسرائيل ، لأنها ماتزال تحتل أراض عربية ولاتعترف بحق الشعب الفلسطينى فى إقامة دولته . لذلك لا سبيل إلى تطبيع العلاقات معها .

محمود المراغى : هل معنى ذلك أنك ضد زيارة الصحفيين لإسرائيل ؟

عبد الستار الطويلة : أية زيارات ؟ لا ، على الصحفى أن ينقل الحقيقة والواقع إلى قرائه ، ولكنى ضد الوفود والتبادل الإعلامى والثقافى والفنى . أنا ضد قرار نقابة الصحفيين بمنعنا من زيارة إسرائيل ، ولكنى ضد التعامل مع إسرائيل كتعاملنا مع أية دولة تدعو وفودا للزيارة والسياحــة والتعاون . أنا أذهب إلى هناك لنقل ما أراه لقرائى باستثناء الحياة اليومية .

ـ : سيرد محمود المراغى على وجهة النظر هذه بالتفصيل ، ولكن قل لنا أولا تعريفك للتطبيع .

محمود المراغى : هو العلاقات الطبيعية بين دول غير متحاربة تربطها علاقات سلمية . فى الإعلام ، هناك جزء يتعلق بنقل المعلومات . وبالنسبة لإسرائيل يضاف الحوار والقبول بأفكارها وأن تكون هناك علاقة ايجابية . التطبيع الإعلامى فى اعتقادى هو التطبيع الأم . إن قيام روابط جزئية فى المجالات المادية (باستثناء نقل مياه النيل أو انشاء وحدة كهربائية متكاملة) يمكن أن تنفرط فى غياب التطبيع الإعلامى . وإننى أوافق على أن المطلوب من جانب إسرائيل هو تغيير صورتها عن

المواطن ، وتأسيس علاقات جديدة .

صلاح الدين حافظ : فى الحقيقة إن التطبيع الإعلامى الحقيقى بدأ بزيارة السادات للقدس ، ونتذكر أنه مع الزيارة حدثت ضجة إعلامية كبرى رسمت صورة متضخمة لأثر الزيارة ومفهومها وأهدافها . هذا التضخم الشديد كان هو المدخل المبكر للتطبيع . ولاشك إن أجهزة الإعلام الغربية بتخطيط سياسى بارع قد ساهمت فى إقناع الكثيرين بأن حالة العداء قد انتهت . بعد الزيارة مباشرة بدأنا نقرأ فى الصحافة المصرية لبعض الذين اندفعوا من تلك الصورة المضخمة إلى محاولة تثبيتها فى المخيلة المصرية والدفاع عنها . بدأنا نقرأ عن انتهاء الحروب والحاجز النفسى الذى تحطم أو يجب أن يتحطم . بل أكثر من ذلك ربط هؤلاء بين السلام مع إسرائيل والرخاء . وكانت هذه هى بداية التخدير الذى سبق التطبيع الإعلامى .

ـ : أظن أن مفهوم التطبيع أصبح واضحا ، والسؤال الآن هو ماذا كانت تطمح إسرائيل من وراء التطبيع ، وهل لدى السلطة المصرية ذاتها أهداف .. كأن تصل آراءها إلى الفلسطينيين فى الأراضى المحتلة أو إلى الدوائر الأكثر اعتدالا بين القوى السياسية الإسرائيلية أو غير ذلك من أهداف ؟

حازم هاشم : مصر لم يكن لها مطلب من التطبيع . بل إن أبرز الأسئلة بعد الزيارة كان : مع من سنوقع أى اتفاقات ، فإسرائيل ليست دولة معلنة الحدود . وأعتقد أن إسرائيل فى هذا السياق تريد اكتساب الشرعية من أكبر دولة عربية ، شرعية كيانها غير المحدد وشرعية ممارساتها العدوانية التوسعية ، وليس على مصر إلا قبول ذلك وعدم استنكاره . وفى صلب المعاهدة نص صريح يخص الإعلام الذى لايجوز له أن يحض على كراهية الدولة الأخرى . ومعنى ذلك عمليا أنه لايحق للإعلام المصرى أن يندد بممارسات إسرائيل فى الأراضى المحتلة وفى لبنان وفى تونس وفى ضرب المفاعل النووى العراقى وفى ضم القدس والجولان . لايجوز لنا بحكم المعاهدة أن نستنكر ذلك ونندد به . وقد كان المفروض من وجهة نظر إسرائيل أن يصبح سلامها مع مصر نموذجا يقتدى به فى علاقات مقبلة مع بقية الدول العربية . ولكن الممارسات الإسرائيلية لم تحرص على تقديم هذا النموذج ، بالرغم من أن إسرائيل لن تحصل من أى حاكم عربى مثلما حصلت عليه من الرئيس السادات . ولن ننسى أن الاتفاقية الإسرائيلية اللبنانية لم تصمد أكثر من شهور . لقد أخفقت السياسة الإسرائيلية فى خداع الشعب المصرى ، بل إن هذه السياسة لم تحاول دعم موقف الطرف الآخر . ولذلك كان من الواضح أن الحكومة المصرية تمارس من جانبها ضغطا على إسرائيل بابطاء اجراءات التطبيع . والمؤكد أن الجهر بزيارات الإعلاميين المصريين لإسرائيل ليس شائعا ، بل هو يتضاءل لحدّ الخجل وأحيانا الانكار ثم الندم ،

وأحيانا اللجوء إلى الزيارات السرية .

وأغلب هذه الزيارات المعلنة والسرية لا أثر واضحا لها فى مجال النشر . وزير الثقافة المصرى (الراحل) عبد الحميد رضوان افتتح معرضا للفنون التشكيلية فى إسرائيل لم يُنشر عنه حرف واحد فى الصحف المصرية .

عبد الستار الطويلة : هناك تخوف دائمة من جانب البرجوازية المصرية إزاء إسرائيل كقاعدة للغزو الاقتصادى . النفوذ الأمريكى الراهن فى الاقتصاد والثقافة لم يعد يمنح إسرائيل ذلك الوضع الشائع عنها . لم يعد الأمريكيون بحاجة إلى وسيط . ولكن إذا تحررنا من الأمريكان قد تعود إسرائيل إلى سابق دورها . ولذلك فهناك التخوف المصرى التاريخى من إسرائيل ، اقتصاديا . إذا أضفنا الأسباب الأخرى ، الاستراتيجية والقومية ، فإننا ندرك المعنى العميق لاستمرار " السلام البارد " من جانب مصر .

التطبيع أيضا ، يستهدف من وجهة النظر الإسرائيلية أن يجمتمع المال العربى واليد العاملة وبعض الخبرة التكنولوجية المصرية جنبا إلى جنب مع الخبرة الإسرائيلية . وهكذا يتحقق اندماجهم فى جسم المنطقة بحيث ينفردون بالهيمنة التكنولوجية والعسكرية . هناك هدف آخر من توثيق العلاقة الإسرائيلية مع مصر هو عزلنا عن العرب . بالنسبة لمصر فإن الهدف هو تعميم السلام الحقيقى فى المنطقة والالتفات إلى التنمية . وليست هناك مصلحة مباشرة لمصر من التطبيع . هناك فوائد جزئية لبعض التجار ، ولكن الإسرائيليين لا يمتلكون مقومات الغزو الصناعى مثلا .

ـ : أظن أن أهداف إسرائيل من التطبيع واضحة ، ويمكن الاسترسال فيها ، ولكن ما هى أهداف مصر إن وجدت ؟ وإذا كان للسؤال محتوى اقتصادى فلعل محمود المراغى يستطيع أن يساعدنا فى الحصول على الجواب .

محمود المراغى : إذا عدنا إلى افتراضاتك الأولية ، حول الرأى العام فى إسرائيل وبالذات الرأى العام الفلسطينى فى الأراضى المحتلة ، فالجواب نعم هناك أهداف مصرية للتطبيع ، سواء كانت الوسائل جيدة أو أن النتائج كانت سلبية . ولاريب فى أن المفترض هو أن مصر تريد إنهاء العزلة عن العرب ، وذلك بمحاولة الحصول على بعض الحقوق الفلسطينية ، الأمر الذى لايتم ـ من وجهة النظر المصرية المفترضة ـ إلا بجذب العناصر الإسرائيلية المعتدلة والعناصر الفلسطينية فى الأراضى المحتلة

إلى دائرة الجهود المصرية . أى تحسين الموقف على نحو يساعد مصر فى إنهاء الوضع الاستثنائى الذى يعزلها عن العرب . أى أن إسرائيل تريد من التطبيع تثبيت موقف العزلة ، بينما مصر تريد بواسطة التطبيع ، إنهاء هذا الموقف .

صلاح الدين حافظ : أعتقد أننى مختلف مع عبد الستار الطويلة ، فليس صحيحا أن الولايات المتحدة تخلت عن الدور الإسرائيلى فى المنطقة أو استغنت عنه ، فمازالت إسرائيل قاعدة حيوية للامبريالية الأمريكية ، ومازال لها دور محورى وأساسى فى الاستراتيجية الغربية (الأمريكية ـ الأوروبية) مهما كانت المداخلات الفرعية هنا وهناك سلبا وإيجابا إلى الأمام أو إلى الخلف . وتظل هامشية أدوار بعض البلدان الدائرة فى فلك النفوذ الأمريكى بالنسبة إلى الدور الإسرائيلى .

هدف إسرائيل من التطبيع كان ولازال بسيطا وصريحا إلى أبعد مدى ، وهو تحسين الوجه الإسرائيلى القبيح عند المواطن المصرى ، والعربى ، ثم التسلل إلى مواقع الهيمنة المادية والمعنوية . ويبقى التطبيع الإعلامى والثقافى هو أهم أنواع التطبيع ، لأنه يخاطب العقل والنفس والشعور .

أما موقف مصر فقد كان وما زال موقفاً دفاعياً ، بمعنى أن إسرائيل تفرض عليها خططاً وموقف رد الفعل ، ولكن ليست هناك هجمة مصرية مضادة .

ـ : هل نجحت إسرائيل فى تحقيق ما تهدف إليه من وراء التطبيع ؟

صلاح الدين حافظ : قليلاً ، وبأيد مصرية فى البدايات الأولى التى دعوتها بالصورة المتضخمة التى رافقت زيارة الرئيس السادات ، والإدعاء بأن " العداء " ليس أكثر من حالة نفسية ، وأن السلام سيأتى بالرخاء . ولكن إسرائيل نفسها ساهمت فى ضرب هذا " التطبيع " بممارساتها واستراتيجيتها المعروفة التى أدت إلى قصف المفاعل النووى العراقى وغزو لبنان وضرب تونس ، بالإضافة إلى القمع الوحشى للمواطنين الفلسطينيين . وبالنسبة لمصر فإن المواطن الذى استهدفه التطبيع اكتشف فى مسألة طابا (قبل عودتها بالتحكيم الدولى) ما يبعده تماماً عن هذا التطبيع . واختتم هذه النقطة بالتأكيد على أن رفض التطبيع الإعلامى يفضى إلى رفض بقية أشكـــال التطبيع .

محمود المراغى : عند زيارة السادات للقدس المحتلة ، كان الدكتور سامى منصور هو المسئول عن لجنة الحريات فى نقابة الصحفيين التى أصدرت بيانا ترفض فيه أى تطبيع بين الصحفيين المصريين واسرائيل . وكان البيان يحدد أطراف التطبيع بوضوح أنهم الأفراد والهيئات (كالنقابة مثلا أو

الصحيفة مثلا) على السواء . وقد واجه مجلس النقابة المصرية ، بصدور هذا البيان ، مشكلة سياسية وعملية ، إذ كيف يتوجه رئيس الدولة إلى اسرائيل ولايرافقه صحفى أو لا تغطى زيارته ؟ وحينئذ أعيدت صياغة البيان ليصبح قرارا يتعلق بالنقابتين ، فلا تطبيع بين النقابتين . وفى الجمعية العمومية للنقابة دعمت هذا القرار بقرار جديد . فى ظل هذا المناخ كانت هناك وماتزال قطيعة بين التنظيمين المهنيين هنا وهناك . كذلك ، فإن التنظيمات السياسية الرافضة للتطبيع ترفض استقبال أى صحفى أو اعلامى اسرائيلى . هذا ما يحدث فى حزب التجمع مثلا ، واعتقد حزب العمل كذلك . غير أن هذا لاينفى أن هناك بعض الزملاء يزورون اسرائيل ، ولكنى أظن أن زياراتهم كانت فى حدود نقل المعرفة ، ولم يجرؤ أحد منهم ـ باستثناء أنيس منصور ـ أن يزين صورة اسرائيل . وأحب أن أسأل عبد الستار الطويلة لأنه زار اسرائيل عما إذا كانوا يسمحون له بلقاء الوجه الآخر : وهو حيـاة الفلسطينيين هناك .

عبد الستار الطويلة : نعم ، لقد سافرت إلى إسرائيل أربع مرات ، ولم يمنعنى أحد من لقاء الفلسطينيين ، بل وقد دعتنى مجموعات يسارية تدعو للسلام وعقدت لى الندوات وخطبت مهاجما السياسة الإسرائيلية ومدافعا عن الحق الفلسطينى . الحكومة الإسرائيلية لايهمها كل ذلك . إنها تتركك تتظاهر وتعترض وتشتم ، تتركك حرا فى ذلك ، وهى حرة أيضا فى تطبيق سياستها العدوانية التوسعية . والمثال الواقعى الذى نعرفه هو مظاهرة النصف المليون ضد غزو لبنان . الغزو وقع ، والمظاهرة أيضا .

وربما كنت الصحفى المصرى الوحيد الذى لم يكتف بعمله المهنى ، بل قمت بنشاط لأننى رجل سياسى وعقائدى . لذلك قابلت كل من أريد : الحزب الشيوعى ، حركة السلام الآن . وفى الإذاعة والتلفزيون نددت باضطهاد العرب الفلسطينيين فى الضفة الغربية وغيرها . النظام الصهيونى الرجعى العنصرى ينفذ سياسته ، ويترك الجماهير تفعل ماتريد من مظاهرات واستنكارات .

محمود المراغى :ولكن الصدامات اليومية تقول غير ذلك ، وهى صدامات دموية ، أليس كذلك ؟

عبد الستار الطويلة : لقد قلت لهم ذات مرة إن ديموقراطيتهم أشبه ماتكون بديموقراطية اسبرطة ، فهم يلعبون لعبة الديموقراطية بين بعضهم البعض ، ويستطيع حزب أن يحكم إسرائيل لتفوقه على الحزب الآخر بنصف فى المائة ، ولكنها الديموقراطية بينهم فقط . أما فى علاقتهم بالفلسطينيين أو بالعرب ، بل وأيضا فى علاقتهم باليهود الشرقيين ، فانهم ليسوا ديموقراطيين طبعا .

محمود المراغى : أحب أن أقول إن الحال الآن ، هو نفسه كما كان قبل التطبيع ، فلقد كنا فى

الماضى نعتمد ـ من أجل معرفة العدو ـ المادة المنقولة من وكالات الأنباء والصحف الأجنبية والكواليس الدبلوماسية .. ومازالت هى المصادر التى نعتمد عليها إلى الآن ، فلم تحدث ـ بالتطبيع ـ أية إضافة . كانت إسرائيل تطمح إلى توسيع دائرة المعرفة ، وفتح باب الحوار ، والقبول المتبادل للآراء ، ثم قيام علاقة ايجابية بين مجتمعهم والمجتمع المصرى . وهى أمور لم تحدث ، باستثناء نقل المعرفة الذى كان موجودا من قبل .

ـ : ربما كان حازم هاشم الذى انكب على وثائق التطبيع ، ثم أصدر بشأنها كتابا ، يستطيع أن يضيف شيئا فى هذه النقطة . وقبل أن يصدر كتاب حازم كان قد صدر كتاب محسن عوض عام ١٩٨٤ تحت عنوان " مصر وإسرائيل : خمس سنوات من التطبيع " . وإذن ، فلدينا من المعلومات الموثقة ما يمنحنا قدرا لا بأس به من الرؤية الدقيقة .

حازم هاشم : قام صلاح الدين حافظ بتأصيل هام للتطبيع الإعلامى ، وأضيف أن هذا التطبيع سبق أيضا زيارة القدس . كانت هناك دعوات مستمرة للحوار مع ما يسمى بالقوى الديموقراطية والتقدمية فى إسرائيل . وكتابات أحمد حمروش فى روزاليوسف ساهمت فى هذه الدعوة . وفى اعتقادى أن هذه القوى لاتملك أى تأثير حقيقى . وأذكر أنه فى عام ١٩٧٢ كانت هناك دعوة للقاء بين يساريين مصريين ومثقفين إسرائيليين من داخل إسرائيل تعقد فى بولونيا فى ايطاليا .

عبد الستار الطويلة : وقد دعيت شخصيا لهذا المؤتمر .

حازم هاشم : وكان هذا اللقاء يزكّى الدعوة للحوار ، ولكن بعد عام واحد تقفز الليكود إلى الحكم فى إسرائيل ، مما يؤكد أن هذه القوة المسماة يسارية أو ديموقراطية أو تقدمية ليس لها أدنى تأثير على الحياة السياسية الإسرائيلية . هذه القوى فى ظنى تتعرض للحصار ذاته الذى يتعرض له الفلسطينيون . أمريكا نفسها تعترف بوجود حزب شيوعى أمريكى ، ولكن ما وزن هذا الحزب ؟ لا شئ ، وهكذا فأمريكا كإسرائيل تتمتع صفوتها الاسبرطية ـ على حد تعبير عبد الستار الطويلة ـ بالديموقراطية ، ولابأس من مظاهرة هنا أو هناك ، ولا بأس من حزبين يمثلان الصفوة الواحدة ، ولكن من الجهة المقابلة لا بأس من العنصرية داخل المجتمع والغزوات الوحشية لمجتمعات الآخرين . هل استطاع اليسار الأمريكى أن يخفف ولو قليلا من البربرية الأمريكية ؟ أبدا . وهل استطاع اليسار الإسرائيلى أن يمنع عملا واحدا من الأعمال البشعة للصهيونية الإسرائيلية ؟ كلا ، وإذن فما فائدة الحوار ؟

من جهة أخرى لم يتحقق شئ لإسرائيل من أهدافها الخاصة بالتطبيع . الرسميون الإسرائيليون

يدركون جيدا أن التطبيع فشل . وزراء يذهبون ويجيئون ، ولكن لا للعلاقات الطبيعية . هكذا قال الشعب المصرى ويقول بسلوكه العملى . الحكومة المصرية من جانبها لا تضغط على أحد ، ليطبِّع علاقاته مع إسرائيل ، ولعلها لا تريد أيضا . مصر الرسمية تتخذ موقفا سلبيا واضحا فتوقُّع الاتفاقات حقا ، ولكنها لا ترغم المواطن المصرى ولا تغريه على السياحة فى إسرائيل أو التجارة مع إسرائيل أو شراء البضاعة الإسرائيلية . ولذلك تلجأ إسرائيل إلى " الأسلوب التحتى " أى إلى الأفراد القلائل الذين يمكن إغراؤهم والذين يرددون وهم يقومون بشئ من هذا القبيل " ستَّار ياليل " حتى لايراهم أحد متلبسين ، سواء كانوا تجارا أو سائحين أو فنانين أو صحفيين أو أساتذة جامعات . والحصاد قليل ، أقل من القليل . فنان تشكيلى واحد هو عبد الوهاب مرسى ، عرض لوحاته فى القدس بعد شهر واحد من زيارة السادات . ولم يكررها ثانية ، بل هو حتى اليوم يحاول إثبات براءته ، فما نسبة هذا الواحد إلى مجموع الحركة التشكيلية ؟ وهذا مجرد مثال .

ـ : لقد قرأت ياحازم كتابك منذ أيام قليلة ، وقد وجدت فيه قوائم طويلة بأسماء الكتاب والأساتذة والمفكرين والفنانين الذين تعاملوا مع إسرائيل ، فكيف تضرب لنا الآن مثالا ينتهى بنا إلى عكس ما قلته فى كتابك ؟

حازم هاشم : إننى أسألك بدورى ، ماذا تمثل هذه القوائم بالنسبة للثقافة المصرية ؟ لقد أوردت فى كتابى التفاصيل ، فهل تظن أن تعامل كاتبين اثنين فقط ، أحدهما قصاص ناشئ ، مع إسرائيل يعتبر نجاحا ؟ بل إن الكتاب الآخر ، وهو لعبد الستار الطويلة " إسرائيل بعيون مصرية " نشره عربى فى عكّا . صحيح أن حسين فوزى حاضر فى إسرائيل ، وحصل على دكتوراه فخرية لايحتاجها ، ولكن ماتأثير الرجل ـ فى هذه النقطة تحديدا ـ فى الثقافة المصرية ؟ لا شئ . نجيب محفوظ لايدعو لإسرائيل رغم اعترافه بوجودها كدولة . توفيق الحكيم سحب كل ما سبق أن قاله عنها ، فكيف انعكست هذه المواقف على الثقافة المصرية ؟ الجواب هو المزيد من رفض التطبيع . إذن ، فالخجل والسرية والندم وطلب البراءة ، هو حصاد الذين زاروا إسرائيل سرا أو الذين فجعوا فى التجربة كلها أو الذين أغرتهم المصيدة . هذا الحصاد ينتصر لوجهة النظر الرافضة ، وليس حصادا تطبيعيا .. فالشعب المصرى لم يزل فى الوعى واللاوعى محتفظا بالصورة البشعة للصهيونية ، وحريصا على رفض العلاقة الطبيعية مع إسرائيل . وهذا الشعب هو الحاضر أبدا فى الثقافة المصرية .

صلاح الدين حافظ : إننا لا نستطيع بالطبع أن نفصل بين التطبيع الإعلامى والثقافى وبين المفهوم السياسى العام للتطبيع . إسرائيل ببساطة ، كانت ترغب فى أن تجد لها صورة فى الإعلام المصرى

والثقافة المصرية . كانت ترغب فى توصيل وجهة نظرها إلى القارئ المصرى ـ والعربى عامة ـ مباشرة لا عن طريق الوسطاء (الأمريكيين مثلا ، والغربيين عموما) . كانت تطمح ، وقد طلبت ذلك رسميا ، لأن يكون لها حضور فى برامج الإذاعة والتلفزيون ، سواء بتبادل البرامج المصرية والإسرائيلية أو بتبادل الضيافة بين شخصيات هنا وهناك فى برامج مشتركة . كانت تطمح إلى إنتاج مشترك فى السينما والإذاعة والصحافة والتلفزيون وكتب الأطفال والترجمة . وقد قرأت بنفسى بعض المذكرات الرسمية الإسرائيلية فى هذا الصدد . وكان المطلوب أيضا تبادل بعض الكتابات فى الصحافة . وأعتقد أن إسرائيل فشلت فى تحقيق هذا الهدف الرئيسى . ويرجع هذا الفشل أساسا إلى حركة المقاومة الثقافية والإعلامية المصرية ، وهي حركة مدعمة شعبيا ، ولكنها قد تُدعم أيضا مباشرة أو بشكل غير مباشر من الدولة .. بمعنى أنه الآن ومنذ فترة طويلة لا أحد يضغط على كاتب أو صحفى مصرى ليكتب فى مصلحة إسرائيل . بل أقول ماهو أكثر ، إن أحدا لايتدخل فيما نكتبه ضد إسرائيل فى " الاهرام " سواء جاء التدخل من رئيس التحرير أو وزير الإعلام أو أى مسؤول آخر فى الدولة . لا أحد يتدخل على الإطلاق إلى الآن ، وأتمنى استمرار ذلك .

وأضيف أن الهدف من نقل المعلومات لم يتحقق ، سواء عن طريق الصحفيين المصريين الذين زاروا إسرائيل ، أو عن طريق المؤسسات الرسمية ، لأن الحكم العنصرى المحكم الاغلاق صاحب الديموقراطية المزيفة (أو الاسبرطية كما وصفها عبد الستار الطويلة) لايسمح بنقل المعلومات الحقيقية . لذلك فالعكس هو الصحيح . وسوف أضرب ثلاثة أمثلة ، من بين أمثلة عديدة يشكو بسببها المسؤولون الإسرائيليون من الإعلام المصرى الذى يعرقل التطبيع . المثل الأول هو برنامج إذاعى يومى من اعداد سيدة تكتب فيه تعليقات سياسية من أقوى وأشجع وأقسى التعليقات ضد إسرائيل . والإذاعة كما نعلم جهاز رسمى . والمثل الثانى هو عمل أكاديمى ـ إعلامى ، وأقصد " التقرير الاستراتيجى " الذى أصدره مركز الدراسات السياسية فى " الاهرام " . هذا التقرير هوجم من الإذاعة الإسرائيلية ثلاث مرات عقب نشره الاخبار بلسان أحد أكبر معلقيها الذى قال إن هذا التقرير عقبة كأداء فى سبيل العلاقات المصرية ـ الإسرائيلية . والمثل الثالث شخصى هو ما أكتبه شخصيا ضد إسرائيل ولا أحد يحاسبنى عليه ، بالرغم من أن إسرائيل احتجت بسببى مرتين . إحداهما فى أحد الاجتماعات الخاصة بطابا ، حيث افتتح رئيس الوفد الإسرائيلى الجلسة بأن أخرج من ملفاته صورة لأحد مقالاتى هو " وعلى القدس السلام " واحتج متسائلا عما إذا كانت هذه المقالات تخدم قضية السلام . ومع ذلك لم يطلب منى أحد التوقف أو تغيير الاسلوب ولا شئ مطلقا .

هذه الأمثلة الثلاثة تؤكد لى ولكم أن الاعلام المصرى يرفض التطبيع ، حتى فى معاقله الرسمية ،

وبالتالى فالهدف الإسرائيلى لم يتحقق .

ـ : أريد أن أسأل عبد الستار الطويلة بصفته الوحيد بينكم الذى زار إسرائيل ، عما إذا كان قد لاحظ فى زياراته مقاومة إسرائيلية أيضا للتطبيع ؟ فإذا كان الجواب بالايجاب فما هى القوى التى تقاوم ولماذا وكيف ؟

عبد الستار الطويلة : أريد أولا أن أختلف مع زملائى حول ما تحقق من التطبيع . وأؤكد فى البداية أن محاصرة التطبيع من جانب الشعب والمثقفين ، بل والدولة أيضا ، قد نجحت . ولكن هذا النجاح لاينفى ماتحقق بالفعل ، فلأول مرة أصبح هناك مركز أكاديمى إسرائيلى فى القاهرة ، له نشاطه بين الطلاب المصريين المهتمين بالدراسات الشرقية ، وله نشراته وبرامجه . ثم قد لاتعرفون أن هناك " أوتوبيس يومى " بين القاهرة وتل أبيب ، وأن قيمة التذكرة ذهابا وإيابا هى أربعون دولارا ، بالإضافة إلى خط الطيران ، وشركة سيناء . وفى بعض الأوقات وصل عدد السياح الإسرائيليين والأجانب القادمين من إسرائيل أربعمائة سائح وسائحة . وهناك مؤتمرات علمية وجامعية مشتركة ، وخبراء إسرائيليون فى الزراعة عملوا فى مصر .

ولكن الحقيقة هى أن السياحة مقصورة غالبا على الإسرائيليين والأجانب ، لأن الحكومة المصرية تتحكم جيدا فى سفر مواطنيها إلى إسرائيل ، أى أن السياحة حتى الآن من طرف واحد .

وهناك بالطبع مقاومة من جانب المتطرفين فى إسرائيل لأى تطبيع بسبب ارتباط هذا المعنى بالتنازلات السياسية . إنهم يعرفون أن التطبيع لمصلحة إسرائيل ، ويعرفون أنه لابد للحكومة الإسرائيلية من أن تقدم تنازلات فى سبيله . وهم يرفضون أى تنازلات . إنهم يرفضون التحكيم فى مسألة طابا ، ويرفضون الخروج من لبنان ، ويرفضون الوصول إلى حل مع الفلسطينيين . ومصر تربط التطبيع السياحى ، على الأكثر ، بتحقيق هذه المطالب . هناك قوى إسرائيلية أخرى ترفض التطبيع لأنه يخلق سوابق تحول فى النهاية دون التوسع ، إنها القوى التى ترى الضفة وغزة جزءا من أراضى إسرائيل ، فكيف يمكن ـ من وجهة نظرها ـ تطبيع العلاقات مع مصر التى تطالب باسترداد هذه الأراضى للفلسطينيين ؟ وهكذا .

ولكن ليس صحيحا أن القوى الأخرى ـ التقدمية الديموقراطية ـ لا تأثير لها . وإن كانت علاقتنا بها يجب أن ترتبط أساسا بالمبادئ ووجهة النظر ، لا بمدى التأثير . إذا كان موقفها صحيحا ، فإن حوارنا

معها يدعمها لدى قواعدها ، ويقويها فى صفوف الرأى العام .

حازم هاشم يعطينا مثلا من الحزب الشيوعى الأمريكى . طيب ، هو فعلا حزب صغير . ولكن هذا الحزب هو الذى عاش عمره ينادى ويتظاهر ويرفع الشعارات ضد السلاح النووى والقنابل الذرية وعسكرة الفضاء ، فإذا بالدعوة من أجل السلام العالمى وبالذات بين القوى العظمى تتسع وتتسع حتى تتجاوز جماهير الحزب الصغير لتصبح قطاعات واسعة من شعب الولايات المتحدة وشعوب الغرب عامة ، بل وشعوب العالم . لم تنجح هذه القوى المحبة للسلام فى إثناء الرئيس الأمريكى عن مشروع حرب الكواكب ، ولكنها قوى صاعدة بالتأكيد . وذات يوم لم يكن هناك فى إسرائيل سوى الحزب الشيوعى بنوابه الأربعة أو الخمسة يقولون بالحق الفلسطينى ، أما الآن فقد اتسعت الرقعة التى تنـــادى بهذا الحق . هذه الرقعة لاتشكل فى الوقت الحاضر الرأى العام الإسرائيلى ، ولكنها تشمل قطاعات كانت حتى الأمس القريب شديدة التعصب وهى الآن ضد التوسع . هناك مثلا مجلة "New outlook "(وجهة نظر جديدة) تصدر من إسرائيل بالانجليزية ، ومنذ خمسة وعشرين سنة كانت هذه المجلة تطالب فقط بالمساواة بين العرب واليهود الشرقيين واليهود الغربيين . الآن بعد ربع قرن ، تطالب بالدولة الفلسطينية المستقلة ذات السيادة . هذه المجلة تمولها جبهة من اليمين واليسار ، وهى تخاطب قاعدة اجتماعية متباينة الفئات ، ولكنها تكبر يوما بعد يوم .. فليس المهم هو القوة بل سلامة الموقف . ولذلك فإن منظمة التحرير أجرت وتجرى العديد من المحاورات مع مثل هذه العناصر ، بالرغم من أنها تعلم مدى قوتها أوضعفها . وعبد الناصر نفسه ، وهو فى الحكم ، أجرى مثل هذه المحاورات كما هو معروف ومنشور فى أول الستينيات ، بواسطة أحمد حمروش وثروت عكاشة . وكان ناحوم جولدمان من بين الذين تم الحوار معهم . وكان اليساريون اليهود المقيمون فى فرنسا كيوسف حزان وهنرى كورييل هم الذين يرتبون هذه الاجتماعات التى حضرها حمروش باسم عبد الناصر . وفى أحدها حضر رئيس تحرير " هاارتس " الإسرائيلية ، وأجرى مع حمروش حوارا نشرته الصحيفة فى حينها ، وأنا احتفظ بهذا العدد إلى الآن .

ـ : لقد أثيرت هذه المسألة ، وكتب فيها أحمد حمروش ، ولكن محمود المراغى يستطيع أن يلقى بعض الأضواء التى تزيل كل لبس محتمل .

محمود المراغى : لاينكر أحمد حمروش هذه الواقعة ، ولكنها لم تكن رغبة من عبد الناصر فى الاتصال بالإسرائيليين ، وإنما رغبة فى معرفة شئ أكثر عن العدو فقط .

عهد الستار الطويلة : لم أقل الإسرائيليين ، بل نوعا معينا من الإسرائيليين هو اليسار . وفى

عام ١٩٦٩ قال عبد الناصر للصحفى الفرنسى اليهودى المصرى إريك رولو إنه على استعداد لتوقيع اتفاقية سلام مع إسرائيل إذا جلت عن الأراضى العربية المحتلة واعترفت بحق تقرير مصير الشعب الفلسطينى . حديث عبد الناصر منشور فى " الموند " الفرنسية و " الاهرام " المصرية فى وقت واحد ، ويمكن الرجوع إليهما بسهولة .

محمود المراغى : أرجو أن أكون واضحا فى أننى أرفض أصلا تعبير " الشعب الإسرائيلى " فليس هناك أكثر من مجموعات مهاجرين يتشكلون فى نسيج " العصابة " . ولذلك فالتفرقة بين خيوط هذا النسيج ومحاولة الامساك بأحدها وكأنه حبل الخلاص أو يمكن الانتفاع به ، هى تفرقة غير مجدية .

ثم أعود إلى مسألة تحقيق أهداف التطبيع ، فإننا نلاحظ على المحاولات أو الممارسات أنها تتم فى سرية حتى أن أخبارها تصلنا عن طريق الوكالات الأجنبية ، فهناك مقاطعة إعلامية مصرية ناجحة بحيث أن الصحفى الذى يزمع ترشيح نفسه لمركز النقيب ، عليه أن يعلن فى بداية برنامجه أنه ضد التطبيع ، ولايستطيع صحفى مصرى زار إسرائيل بطبيعة الحال أن يرشح نفسه .

حازم هاشم : إبراهيم نافع النقيب الحالى هو رئيس مجلس إدارة صحيفة قومية كبرى ، وقد أعلن قبيل انتخابه أنه يؤيد اتفاقية السلام ولكنه لم يزر إسرائيل ولن يزورها .

محمود المراغى : وبالنسبة لصحف المعارضة فإنها تواصل إذكاء روح الكراهية لإسرائيل ، وهى تترجم بذلك مشاعر الشعب المصرى ، وهو دور يتفق مع ممارسات إسرائيل . على صعيد الكم ، تصل " جورازليم بوست " إلى القاهرة ، فكم قارئ يشتريها ؟ مائتا نسخة على الأكثر للمسؤولين والمهتمين ومراكز الابحاث . أما القارئ بالمعنى الاصطلاحى فلا أحد .

الصحفيون المصريون يبلغ عددهم الآن ثلاثة آلاف صحفى ، لم يزر إسرائيل منهم سوى عشرون أو خمسة وعشرون على الأكثر . وأنا شخصيا ضد الزيارة من حيث المبدأ ، بالرغم من أية مبررات عند عبد الستار الطويلة ، لأن حصار إسرائيل جزء لاينفصل عن مقاومتها والضغط عليها للحصول على الحقوق العربية .

أما هدف إسرائيل فى تغيير صورتها إعلاميا فى مصر ، فإنه لم ولن يتحقق .

صلاح الدين حافظ : هناك موقف مهنى فرضته النقابة على كل المجالس التى انتخبت ،

وسيتجدد هذا الموقف فى الانتخابات المقبلة . ولكن يجب الايقتصر كلامنا على نقابة الصحفيين ، فهناك نقابات مهنية أخرى اتخذت الموقف نفسه كالأطباء والمحامين وأطباء الاسنان والصيادلة ، ونوادى هيئة التدريس فى الجامعات . نقابتنا إذن ليست وحيدة ، بل هى جزء من الموقف الوطنى العام فى مصر .

وبالنسبة لزملائنا الذين زاروا إسرائيل سواء منهم الذين حاولوا تبييض وجهها أو الذين هاجموها ، فإننى الاحظ أن حماسهم منذ سبع أو ثمانى سنوات قد أخذ يتضاءل لحد التلاشى . وفى أثناء ممارسة إسرائيل لعدوانيتها المستمرة أتخذ هؤلاء الكتاب الذين كانوا من كبار المتحمسين مواقف تبدأ من الصمت والخجل وتنتهى ببعضهم إلى الهجوم الصريح على إسرائيل .

ـ : ننتقل الآن إلى نقطة أخرى تخص الجانب العملى ، فماهى الأشكال التى اتخذتها المقاومة الإعلامية ـ الثقافية للتطبيع . هناك على سبيل المثال " لجنة الدفاع عن الثقافة القومية " التجمع ، وهى لجنة ديموقراطية تضم الحزبيين وغير الحزبيين ، وتقوم بنشاط نوعى متميز ومكثف ضد التطبيع الثقافى ، سواء باجتماعاتها الاسبوعية وندواتها أو بيباناتها وكتابها غير الدورى " المواجهة " . تطالعنا فيها وجوه ناصعة للنضال الوطنى كلطيفة الزيات ورضوى عاشور وعبد العظيم انيس وعواطف عبد الرحمن وفتحية العسّال ومحسنة توفيق وحلمى شعراوى وأمينة رشيد ، وغيرهم ... فماهى الأشكال الأخرى ، خاصة أن مقاومة التطبيع لايجوز أن تظل بعد المعاهدة مواقف منفردة أو جزئية أو مرحلية أو موضوعية ، أى مجرد رد فعل مباشر . وإنما أتصور أن هذه المقاومة عمل استراتيجى وتحتاج إلى فكر استراتيجى وأشكال استراتيجية ، فأين نحن من ذلك كله ؟

حازم هاشم : تركزت أشكال المقاومة أساسا فى التنظيمات النقابية المصرية . وباستثناء حزب " الاحرار " الذى يترأسه مصطفى كامل مراد (وقد سافر مع السادات فى زيارته الأولى إلى القدس) فإن هناك أشكالا للمقاومة داخل بقية أحزاب المعارضة ، بل وعمدت صحف هذه الأحزاب إلى نشر قوائم باسماء الأفراد والهيئات والشركات التى تتعامل مع إسرائيل ، ووصفت هذه القوائم بانها " سوداء " . كذلك الأمر فى النقابات ونوادى أعضاء هيئة التدريس واتحادات الطلاب . ثم تبلورت " لجنة الدفاع عن الثقافة القومية " فى مقر حزب التجمع وإن لم تكن فرعا من فروعه ، والكثير من أعضائها مستقلون . وهى أشبه ما تكون بالجبهة الثقافية .

ـ : وماذا بشأن اتحاد الكتاب ؟ وهناك مشكلة تخص عضويته فى الاتحاد العام للأدباء العرب .

وفى العام ١٩٨٥ بذل البعض محاولة لاستعادة عضوية الاتحاد المصرى ، ولكن العقبة ظلت أن بعض أعضائه قد تعامل مع إسرائيل ، فما هو الموقف بالضبط ، خاصة وأنه الاتحاد الشرعى الوحيد ؟

حازم هاشم : فى الحقيقة كانت هناك محاولة لاستصدار قرار صريح من الاتحاد يمنع العلاقة مع إسرائيل ، ولكن ثروت اباظة نجح فى الحيلولة دون صدور هذا القرار . وقد وصلت دعوات عديدة لبعض الأدباء المصريين لزيارة إسرائيل بصفتهم أعضاء فى الاتحاد ، ولكنهم لم يستجيبوا . وبالتالى ، فليس هناك تطبيع بين الإتحاد المصرى وأية هيئة ثقافية إسرائيلية .

نادى أعضاء هيئة التدريس بجامعة القاهرة لم يكتف بمنع التطبيع ، بل عقد ندوات داخل النادى وأصدر كتيبات ضد التطبيع .

ولم ينجح السادات فى إغلاق نقابة الصحفيين وتحويلها إلى منتدى اجتماعى كما أراد وأعلن . ولم ينجح فى تكرار فعلته السابقة حين فصل العشرات من الصحفيين .لا من النقابة ولا من صحفهم . كان يخطب ويقول " لاأريد الاقلام المرتعشة " ، وكان مؤيدوه يخطبون فى انتخابات النقابة " اليوم قتال واقتتال ، اليوم يوم السادات " ، ولكن التطبيع لم ينجح ، ولم يكسب أرضا ولا شرعية .

وفى معرض الكتاب الدولى عام ١٩٨٠ حققت نيابة أمن الدولة مع النقيب كامل زهيرى والزملاء صلاح عيسى وحلمى شعراوى وسمير فريد ، لتوقيعهم وغيرهم على بيان ضد اشتراك إسرائيل فى المعرض . ولكن إسرائيل لم تنجح فى فرض التطبيع الثقافى والإعلامى .

وفى هذا المعرض قبضوا على بعض الطلاب وضُربوا فى مكتب صلاح عبد الصبور رئيس هيئة الكتاب حينذاك . ولم يستطع الشاعر الكبير إلا أن يدير ظهره ويسند رأسه بين كفيه ، ويبكى .

وفى أعقاب مصرع الرئيس السادات لم توافق الحكومة المصرية على اشتراك إسرائيل ، باستثناء عام ١٩٨٥ الذى تعرضت فيه لضغط شديد فسمحت بتعدد المعارض ، أى اشتراك إسرائيل ، وقيام غيرها بالعرض فى نقابة المحامين .

صلاح الدين حافظ : فى الفترة الأخيرة انعطفت مسألة الاشتراك الإسرائيلى نحو وجهة جديدة ، فقد كان هناك معرض لكتب الأطفال ، وحاربت إسرائيل من أجل الاشتراك فيه ، إلا أن طلبها رفض

رسميا . وصرح وزير الثقافة للصحف بأنه هو الذى رفض استنادا إلى اتفاقيات الأمم المتحدة التى تمنع دولة تحتل أراضى أخرى من الاشتراك فى أية معارض أو نشاط ثقافى . نشر ذلك على لسان د. أحمد هيكل قبل أسبوعين فقط فى الصحافة المصرية . وأعتقد أن هذا موقف سياسى جديد ، وأتصور أنه من إبداعات الفكر القانونى لكوادر الخارجية المصرية ، وأحب أن أشيد بهذا الكادر الوطنى الذى له إسهامات ومواقف وطنية على درجة عالية من الصلابة .

- : فى جميع الأحوال هناك ظاهرة لانستطيع تجاهلها اسمها أو عنوانها هو التطبيع . ربما كانت ظاهرة حديثة الولادة ، مازالت طرية العود ، وتجد مقاومة شديدة من جانب مصر ، ولكنها ظاهرة . وكأية ظاهرة ، فإنها ليست جامدة ، بل حية تتحرك تؤثر وتتأثر وتتفاعل مع غيرها من الظواهر .. تتفاعل مثلا مع المتغيرات المحلية والأحداث الاقليمية والموقف الدولى ، وتتفاعل مثلا كذلك مع الموقف الاقتصادى الضاغط والمشهد الاجتماعى المتوتر فى صمت ، وهكذا ، فما هو مستقبل التطبيع فى إطار المستقبل المحتمل لبقية المجالات ؟

محمود المراغى : هناك احتمالان فقط ، أحدهما نجاح التطبيع والآخر هو الفشل . فى ضوء المعطيات الراهنة أرى أن الفشل الذريع هو الحصاد الأخير لمحاولات التطبيع . أتصور مثلا أنه يمكن تصعيد الموقف من أى إعلامى مصرى يزور إسرائيل بمحاسبته ومنعه فعلا من السفر .

عبد الستار الطويلة : لا أتصور أنه يمكن للتطبيع أن ينجح ، طالما بقيت إسرائيل على سياستها التوسعية وعدوانها المستمر على الحقوق والأراضى العربية ، وطالما لم تعترف بحق تقرير المصير للشعب الفلسطينى وحقه فى إقامة دولته المستقلة . ولن يقبل الشعب المصرى ولا النظام فى مصر التطبيع مع إسرائيل ، وهى على مواقفها الراهنة .

حازم هاشم : لامستقبل لعلاقات عادية بين مصر وإسرائيل إلا فى حالة واحدة هى أن تنسحب من كافة الأراضى العربية التى تحتلها والتى احتلتها ، وأن تقام الدولة الفلسطينية . هنا فقط يصبح الوجه الإسرائيلى مقنعا لإمكانية قيام علاقة أو حوار . وما عدا ذلك فلا تطبيع .

صلاح الدين حافظ : أتفق مع الزملاء الثلاثة فى جوهر أجوبتهم رغم اختلاف الصياغات .

محمود المراغى : أظننى مختلف .

صلاح الدين حافظ : فى الجوهر هناك اتفاق على أنه إذا حُلّت عناصر الصراع حلا حقيقيا وشاملا ، تلوح حينذاك فرصة للسلام ، وبالتالى لأى كلام عن التطبيع . وبالمناسبة فالتطبيع مصطلح غريب أشاع الإسرائيليون استخدامه . ثم أضيف أن مستقبل التطبيع يرتبط أساسا بالتطور الداخلى فى مصر . إن الكتلة الأساسية من الكتاب والصحفيين والمثقفين المصريين هى كتلة وطنية مائة فى المائة تخلو من الشبهات ، ودورهم فى الكفاح الوطنى معروف ، وبالتالى فإنه يتوافر لديهم الدافع الذاتى ضد التطبيع . يرتبط بذلك أن الهامش الديموقراطى المتاح لنا الآن ، يوفر فرصة النمو والتعاظم لهذا الاتجاه . ونحن نشهد ذلك فى الصحف القومية قبل الصحف الحزبية . الديموقراطية المتاحة تدعم بالضرورة التيار الأكثر تقدما ، التيار التاريخى بتعبير أدق .

وأضيف ، ونحن نتكلم عن التطبيع ، أننا يجب فى المقابل ألا نغفل زملائنا وأشقائنا الصحفيين الفلسطينيين فى الأراضى المحتلة ، وهم الذين يعانون ويواجهون الويلات يوميا ، فالصحافة الفلسطينية الوطنية فى الأراضى المحتلة تواجه القمع الوحشى والمصادرة والعدوان الهمجى . إننى أعيد نشر مقالاتهم فى " الاهرام الدولى " ولو أمكن تعميم ذلك مساهمة منا فى إخراجهم من الحصار الإسرائيلى .

والنقطة الثانية هى أن التطبيع ليس مقصورا على مصر وحدها ، فإلى بعض البلاد العربية تتسرب الكلمة الإسرائيلية والسلعة الإسرائيلية دون أن تجد أحدا يتكلم عن ذلك .

تنقل الصفحا
الصفحات من ٢٧٩ ال ٢٨٣

القسم الثالث

الثقافة بين الإبداع والقمع

١ ـــ من لا يقتل ليوسا ؟

لايدرى الكاتب الأمريكى ـ اللاتينى ماريو فارجاس ليوسا (من بيرو) أنهقد أثار بين عامى ١٩٨٨ و١٩٨٩ معركة حادة واسعة فى مصر . وإذا أحاطه أحد علماً ، فإنه لن يصدق أنه متهم فى هذه المعركة بأنه كاتب بورنوجرافى . ولكنها تهمته بالفعل ، فقد اختارت سلسلة " الروايات العالمية " فى الهيئة العامة للكتاب روايته الأخيرة " من قتل موليرو " للترجمة . وأوكلت المهمة إلى أستاذ أزهرى هو حامد أبو حمد . وقد استطاع الرجل أن يهدينا ترجمة معقولة ، باستثناء بعض العثرات .. فهو لم ينجح مثلاً فى نقل بعض العبارات المسيحية إن جاز التعبير عن الفقرات التى تتحدث عن سر التناول المقدس ، ولم ينجح مثلاً أيضاً فى اختيار بعض الألفاظ المألوفة وفضل عليها المهجور من الألفاظ القاموسية . ولكنه فى النهاية نجح فى توصيل هذا الكتاب الذى تُرجم إلى العربية للمرة الأولى عن الأسبانية مباشرة ، بالرغم من أنه أحد أشهر كتاب أمريكا اللاتينية فى لغات العالم منذ أن نشر مجموعتة القصصية الأولى " القادة " عام ١٩٥٩ وروايته الأولى " المدينة والكلاب " عام ١٩٦٣ .

وقبل صدور روايته الأخيرة بعشرين عاماً كان ليوسا قد كتب عام ١٩٦٧ فى مجلة " العالم الجديد " (العدد ١٧) تحت عنوان " الأدب نار " أن مأساة أمريكا اللاتينية " مثل التنين فى قصص الفرسان الذى يلتهم أحشاءه ، إنه تنين من الداخل يتمثل فى شياطين الطبقات المتميزة والنزعة العسكرية والإقطاعيات الفوضوية والرقابة وسيطرة جنس الذكور والديماجوجية والقواعد الصارمة والبيروقراطية البرجوازية التى تقوم بخدمة السلطة ، وتنين من الخارج يتمثل فى التبعية الاقتصادية والاعتماد على الخارج " . (عن مقدمة حامد أبو حمد للرواية فى العربية ص ٢٤) .

ويوجز لنا المترجم فى مقدمته ما يصف به النقاد المتخصصون فى أدب ليوسا من أنه يشتمل على خمسة مستويات للواقع : المستوى الحسى الذى يتسم بالموضوعية فى متابعة الأحداث اليومية العادية ، وزمنه هو الزمن التاريخى العادى . والمستوى الأسطورى الذى ينقض الزمن التاريخى ويتقبل الشىء الخارق للعادة كأنه أمر واقعى بطاقته الرمزية . ثم مستوى الحلم ، وهو سوريالى ، والزمن فيه هو الزمن النفسى الذى أصبح يمثل أساس الزمن فى علم النفس . والمستوى الميتافيزيقى وهو فى جوهره فلسفى . والمستوى الصوفى الذى يجعل من الإنسان ضمير الكون .

لو تذكرنا ما جاء فى مقاله " الأدب والنار " وما استخلصه النقد من هذه المستويات الخمسة للواقع فى أدبه ، لاستطعنا أن نتحسس الطريق إلى رواية " من قتل موليرو " . وهو الطريق المعاكس تماما

للطريق الذى سلكه من وضع ليوسا فى قفص " البورنوجرافيا " .

كان المحرر الأدبى لجريدة " الشعب " ـ السيد الغضبان ـ هو الذى التفت إلى الجانب الجنسى فى رواية ليوسا " من قتل موليرو " فى العدد الصادر بتاريخ ١٩٨٨/٣/٢٩ . وقد لخص هذا الجانب الجنسى فى مجموعة من العبارات وردت فعلاً فى الكتاب . والسيد الغضبان لا يزعم أنه ناقد أدبى ، ولكن حسّه الأخلاقى والوازع الدينى يؤثران فى أحكامه تأثيراً مباشراً ، وهو لا ينكر ذلك . ولكن المشكلة أنه لهذاالسبب نفسه لم يقرأ أهم الإنتاج الأدبى المصرى ، فضلاً عن العربى وغيره من الآداب الإنسانية الكبرى . والأرجح أن أحدهم لفت انتباهه إلى رواية ليوسا التى لم ينتبه إليها المثقفون المصريون كانتباههم إلى ماركيز واستورياس وساباتو وأمادو . وبالتالى افلتت من السيد الغضبان فرصة المراجعة وإعادة النظر أمام كاتب كبير بكافة المقاييس ، ولو أنه فعل لعرف ببساطة أن " الجنس " الوارد فى أعمال نجيب محفوظ ويوسف أدريس ويحيى حقى ومحمود البدوى وتوفيق الحكيم وصنع الله ابراهيم وعبد الحكيم قاسم هو أكثر عشرات الأضعاف من " الجنس " الذى يعنيه فى رواية ليوسا . وكلمة " أكثر " أعنى بها الكم فى عدد العبارات والصور والشخصيات والعلاقات . أما على صعيد الكيف ، فإن ماورد فى " من قتل موليرو " هو نوع من الصياغة التعبيرية التى ترمى إلى نقيض الكتابة البورنوجرافية تماماً ، فهى تتألف من منطوق الشارع الشعبى الذى يجرح ويخدش حياء " التهذيب البرجوازى " بكل ما يشتمل عليه من تعرية للقبح وكشف للابتذال يستهدف نقل شحنة من الإشمئزاز إلى القارىء . وليس هذا هو الفن الخلاعى أو الأدب الإباحى ، بل وليس هناك " مشهد " جنسى واحد فى الرواية ، رغم أن هذا المشهد لو وجد لبلغ ذروة الجمال الفنى أو الرمزى أو الفلسفى ، وليس الإثارى المفتعل كديكور مزيف .

أين الجنس فى رواية ليوسا ؟

إننا منذ البداية برفقة " حارس أمن " يفاجأ على الطريق الريفى بشاب مشنوق فى شجرة ، وقد أصيب فى كل مكان من جسده بوحشية التعذيب الذى لا يكتفى أصحابه بالقتل وإنما يمثلون بالجثة حتى أنهم " حاولوا أن ينزعوا خصيتيه لأنهما كانتا مدلاتين حتى منتصف ساقيه " . هذه البداية حددت الشكل الروائى فى البحث المستمر عن القاتل وسبب القتل .

ليتوما الحارس ورئيسه الملازم أول سيلفا هما اللذان من واجبهما " البحث " . ولقد عرف ليتوما من سائق التاكسى وهو يحمل الجثة أن القتيل هو أحد جنود سلاح الطيران الذين أحضروا إلى القاعدة الجوية مع الدفعة الأخيرة ، شاب يغنى الأناشيد . ونفهم بعد ذلك أنه ذهب إلى القاعدة " متطوعاً " لا

مطلوباً . وتبدأ الكوابيس تهاجم الحارس ليتوما " ويبدو لى وكأن خصيتى مدلاتان مثله . ياللمسكين ، لقد كانتا مدلاتاتين حتى ركبتيه ومفرومتين مثل البيض المقلى " . حينئذ يسمع من يسأله : " بمناسبة الخصيتيين ، هل وصل الملازم سيلفا إلى السمينة ؟ " . والسمينة هذه هى زوجة أحد الصيادين يرغب فيها الملازم رغبة شديدة ، وكثيراً ما يتعمد الاشتباك معها فى المطعم الذى يتناول فيه طعامه أحياناً .

ويعاود السؤال شخص آخر : " هل صحيح أنهم قطعوا خصيتيه ؟ " فيرد عليه ليتوما فـى استياء : " لم يقطعوهما ، وإنما شدوهما بمشبك " . أما الملازم سيلفا فإنه يستمع إلى السمينة وهى تتهم زوجها ذات مرة ببرود الإنفعال ، فيقول لها : " يعنى هذا إنه لا ينهض ، ياسيدة أدريانا ؟ أنا استطيع أن أسخنك إذا أردت ، فأنا فحم متقد " .

وضحكت السيدة أدريانا :
ـ لا أحتاج لمن يسخننى . عندما يكون الجو بارداً أدفىء سريرى بزجاجات الماء المغلى .
ـ الدفء البشرى أكثر ثراء يا مامى .
نطق الملازم سيلفا بهذه الكلمات وهو يمد شفتيه تجاه السيدة أدريانا وكأنه يمصها .

وكان من الطبيعى أن تكون القاعدة الجوية التى عمل فيها موليرو هى محطة " البحث " الأولى ، ولكن مديرها الكولونيل ميندرو لم يفدهما بشىء سوى المعلومات التقليدية وإن القتيل اختفى من القاعدة فى ليلة ٢٣ ، ٢٤ مارس فاعتبر هارباً من الخدمة . وكان الكولونيل مباشراً فى إعلان ضيقه من زيارات الملازم ومساعده ، ولكنهما استمرا فى هذه الزيارات التى فوجئا فى إحداها بابنة الكولونيل تعامله أمامهما معاملة خشنة لا تليق بأب . وفى مرة أخرى صارحاه بأن موليرو فيما يبدو كان متيماً بإحداهن فى القاعدة . وقد احتد الكولونيل وهو يستمع إلى ذلك نافياً إمكانية ذلك . غير أن الذى حدث هو أن الملازم ومساعده كانا يسمعان توبيخاً من البعض الذى يتسـاءل : " هيه ؟ هل ستكتشفون الخديعة أم ستدفنون الجريمة من أجل حماية القطط السمان ؟ " وعن ابنة الكولونيل قيل لهما : " إنها فتاة عاقة ، لأن الكولونيل ميندرو أبوها وأمها أيضاً ، فقد توفيت أمها وهى لم تزل طفلة وقد تولى هو وحده تربيتها " . وكان القائل هو أحد المجندين فى القاعدة .

فى هذا الوقت كان أحد الملازمين الصغار فى القاعدة الجوية يذهب إلى الحانة فيشرب حتى فقدان الوعى ، ويبدأ فى سب الجميع وكسر الأطباق دون أن يجرؤ أحد على مسه بسوء . وكانت الشرطة الجوية تعثر عليه وتحمله ، وأحياناً يفتح بنطلونه ويبول على الجميع . وكثيراً ما انفعل لدرجة الهياج

وراح يحطم كل شيء ويضرب الفتيات العابثات فى الحانة . وكانت قصة هذا الجندى هى التى رواها الصينى لياو للملازم سيلفا ومساعده . ولكن سيلفا كان مهموماً بأحزانه الخاصه ، قـال لمساعده :

ـ بالأمس أريته لها . عندما خرجت أتبول فى الحظيرة ، كانت هى قادمة تحضر الماء للخنزيرة . نظرت إلىّ وأريته لها قائلاً ، هذا لأجلك ياعزيزتى . متى تمنين عليه بالفرج ؟

ـ وماذا فعلت هى يا سيدى الملازم ؟

ـ فرت هاربة بالطبع مدعية الغضب (وتنهد الملازم) ولكنها رأته . أنا متأكد أنها أخذت تفكر ، ولعلها ظلت تحلم به . وسوف تقارنه بعضو السيد مايّاس الذى من المؤكد أنه ميت . مجرد فتيلة . إن هذا سيجعلها تلين يا ليتوما وينتهى بها الأمر إلى الاستسلام .

كان سيلفا وليتوما قد أدركا أن ملازم الطيران السكير الجامح إنما هو صريع هوى ابنة الكولونيل . ولقد هزمته الخمر ذات ليلة فراح يفك أزرار البنطلون ، وهو يخاطب الزبائن : لماذا يرتدون الملابس ؟ هل يشعرون بالعار من رؤية الناس لخصياتهم ؟ أو أنهم ليس لديهم خصيات ؟ أو أنها صغيرات جداً بحيث يحسون بالعار منها ومعهم حق فى ذلك ؟ وبالطبع فإنه كان يشعر بالفخر من حجم خصيتيه . ولكن سيلفا ومساعده لم يسمحا للمهزلة أن تستمر فأخذاه من الحانة بالقوة . وقال له سيلفا : " لو أنك ظللت تُرى خصيتيك للناس فسوف يقطعونهما لك " . ومن هذيان الحندى نفهم أنه غاضب على الكولونيل مدير القاعدة لأنه حرمه من حبيبته فينصحه سيلفا : " إملأها ، وعندما يراها حاملاً لن يكون أمامه وسيلة إلا السماح لكما بالزواج . والآن إحك لنا عن موضوع بالومينو موليـرو " . ويجيـب الجنـدى : " أراد أن يصعد عالياً ، تعرض لساحة غيره ، وهذه الأشياء يُدفع ثمنها غالياً . وقد دفـع الثمن بالفعل " . ويتأكد سيلفا من أن الشاب القتيل منشد الأغانى له قصة فى أحد بيوت القاعدة الجوية .

على باب قسم الشرطة كانت المحطة الثانية من " البحث " قد اكتملت بورقة عُلّقت على نحو ملفت تقول " بالنسبة لبالومينو موليرو فإن الذين قتلوه أخذوه من بيت السيدة لوبى فى أمانوبى . وهى تعرف ما حدث ، إسألها " . ولا توقيع بالطبع على الورقة ، كما هى العادة . وواضح لنا الآن أن الملازم سيلفا يمضى فى " البحث " الروائى على خطين متوازيين : أولهما عن مقتل موليرو ، والآخر عن إدريانا السمينة صاحبة الكافيتريا زوجة الصياد متياس . قالت السيدة لوبى " أنهم " هددوها إن فتحت فمها ، ولكت سيلفا هدأ من روعها وأعطاها وعداً قاطعاً بأن أحداً لن يمسها بسؤ . وتكلمت المرأة . قالت إن شاباً أعجف معه جيتار وفتاة راقية التمسا عندها المأوى ، كانا يطلبان الكاهن ليبارك زواجهما ، ولكنه كان غائباً ،. بقيا ينتظرانه حتى مساء السبت حين جاء البعض يبحث عنهما . طلبت الفتاة من حبيبها

أن يهرب ولكنه لم يفعل . كان هذا البعض من العسكر . كان أكبرهم قد راح يقنع الفتاة بأنه لن يصيبهما مكروه . وكان آخر يحمل مسدساً . هذا الآخر يشبه الجندى دوفو السكير الذى يعشق ابنة الكولونيل وقد طلب منه أن يصافح موليرو ، وأنه هو يصفح عن الجميع . وانطلت هذه التمثيلية على الشاب والفتاة فصعدا إلى الجيب بين الأب العجوز والعاشق المجنون .

ولكن ليتوما شاهد موليرو معلقاً فى شجرة وقد تعفن جثمانه المدلى . وفى مكان ما على الشاطىء كان سيلفا يحمل المنظار ليرى سمينته وهى تستحم " إن بدينتى تنسب إلى جنس أعلى من النساء اللاتى لا يستخدمن الكلسون . أنظر يا لوتيما . أنظر إلى مزايا أنثى تمضى فى الحياة بدون كلسون . ويوجه الكلام إلى مساعده : " إذا أردت أن تعرف فيمكننى أن أخبرك بأن شعر عانتها جعد مثل شعر زنجية . وحتى استطيع أن أقول لك كم شعرة بها إذا طلبت ذلك " . وهنا يفاجآن بصوت فتاة من خلفهما : " وماذا ستنطقان من ألفاظ بذيئة غير هذه ؟ وأى كلمات جارحة أكثر مما قلتما ؟ هل يحتوى القاموس على كلمات أكثر بذاءة من هذه ؟ لقد سمعتها جميعاً . كما رأيت أيضاً الحركات الخليعة التى فعلتماها . لقد أصبتمانى بالقرف " .

كان الصوت المفاجىء لابنة الكولونيل ميندرو ، اليثيا . وبعد التوبيخ الصحيح والمفتعل على فعلتهما ، واغتتهما بأنها قد تابعتهما منذ أن خرجا من قسم الشرطة . وسمع الحارس ليتوما من يقول إن والدة موليرو تبحث عن جيتار ابنها " وإذا عثرتم على الجيتار فسوف تعثرون على من قتلوه " . وتساءلت ابنة الكولونيل عن هذه الأم المسكينة وما إذا كانت سوقيه كبقية القرويات و " الشعبيات " ، فإبنها لم يكن يبدو عليه فى نظرها أنه من قشتالة الحى الشعبى . وراحت اليثيا تتذكر قصتها مع موليرو بين الرقص والغناء ، وقد أحبها من النظرة الأولى . اختارت له اسم " باليتو " بدلاً من بالومينو . وحين تساءلت " ماذا سيحدث لأبى ؟ هل سيرمونه فى السجن أم سوف يعدمونه " أيقن سيلفا ومساعده من صحة اعترافات لوبى ، وأن الأب ودوفو (أوريكارو) قتلا موليرو ، فلماذا جاءت الفتاة لتقدم اعترافها ؟ وكان من الطبيعى أن تؤكد كراهيتها لدوفو الذى عشقها واستخدمه أبوها فى قتل موليرو والتمثيل بجثته . وكان من الطبيعى كذلك أن تعلن حبها لموليرو " ولكن الحب فى حد ذاته شىء مقزز ، ولم يكن حبنا كذلك . كان شيئاً طيباً أو بالأحرى جميلاً " . لفتت هذه العبارة انتباه سيلفا ومساعده . وتوافق الفتاة على أنها ـ هى أيضاً ـ استخدمت دوفو فمثلت الحب معه أمام والدها حتى لا يكتشف موليرو الذى تطوع للعمل فى القاعدة ليصبح فقط قريباً منها . نُدت عن الفتاة عبارة لاهثة أخرى " الذى أحضر لى المسدس وطلب منى أن أقتله كان هو أبى ، ماذا ستفعلان معه ؟ " . وحين قال لها الملازم : " لا شىء " انفجرت ساخطة : " تعنى أنه لا توجد عدالة ، لأنهم يجب أن يضعوه فى

السجن ، لكن لا أحد يجرؤ على ذلك . نعم من الذى سيجرؤ ؟ " .

وهكذا التقى سؤال الناس " هل ستخفون جريمة القطط السمان ؟ " مع سؤال ابنة الكولونيل " من الذى سيجرؤ ؟ " . وهنا كان خط العشق للسمينة قد بدأ الارتحال من التوازى إلى التقاطع مع خط البحث عن قتلة موليرو . وحين قالت الفتاة اليثيا أنها تتمنى للشخص الذى تكرهه " أسوأ النوازل " أدرك الملازم ومساعده فى لمحة واحدة أن المقصود ، ليس المجند دوفو ، وإنما هو الكولونيل ـ الأب ، شخصياً . فى نقطة التقاطع بين الخط الباحث عن السمينة والخط الباحث عن الجلاد ، وقع للملازم سيلفا بركان وزلزال فى وقت واحد . أما البركان ، فهو أنه حين حاصر السمينة فى بيتها خلعت ملابسها فى ثوان وارتمت على الفراش وقالت له : تفضل . ولهول ما رأى من تحدٍّ لم يتوقعه أعطاها ظهره ومضى . وأما الزلزال فهو كلمات الإبنة عن أبيها " إنه يقعى مثل الكلب ويقبل رجلى . ويقول أن الحب ليس له حدود . الناس لا تفهم ، فالدم يستدعى الدم هكذا يقول . الحب هو الحب ، إنه إعصار يكتسح كل شىء فى طريقه . عندما يقول هذا الكلام ، وعندما يفعل هذه الأشياء ، وعندما يبكى ويطلب منى العفو ، أكرهه ، وأود لو نزلت عليه أعتى النوازل " .

وهكذا أدرك الملازم أنها هى الشخص المجهول الذى ترك الورقة على الباب ناصحاً أن تتوجه الشرطة إلى أماتوربى لتسأل السيدة لوبى ما الذى حدث لبالومينو موليرو . وفى اليوم التالى كانت الشائعات تملأ الجو بأن الشرطة توصلت إلى معرفة القاتل . وقال مانّياس زوج السمينة للملازم الذى يعشقها " فلتنتصر العدالة مرة واحدة ولا يكسب من يكسبون فى كل مرة .. القطط السمان " . لقد وجدوا الجيتار على باب القسم ، والحارس يقول أنها ابنة الكولونيل هى التى جاءت به ، بينما كانت أم القتيل تحدس بأن الجيتار يقود إلى القاتل .

وفجأة يظهر الكولونيل وهما يفكران فى إعادة الجيتار إلى أم موليرو . كان الملازم قد أحاط الجهات العليا علماً بالنتائج التى توصل إليها ، وقد وصلت هذه النتائج بدورها إلى الكولونيل . وكانت بيوت الأمريكيين وكبار موظفى الدولة والقطط السمان والجنرالات تحيط الجو بقلق ثقيل على القلوب . ولم يكن أمام سيلفا ومساعده سوى مصارحة الكولونيل باعترافات ابنته . وعلّق الكولونيل ، وهو ثابت الجنان أن المأساة الحقيقة هى مرض ابنته النفسى ، فهى مريضة بالوهم . وقد عرضها على أكبر الأطباء دون جدوى ، فهى تخترع الخيالات المستحيلة . إنها تكاد تكون مجنونة . كان الجميع الآن بقرب الشاطىء ، والأسرار تنفجر كالديناميت . يقول الكولونيل فى بساطة أنه كان سكراناً ، هو وجنوده ، وكانت أوامره : رصاصة فى رأس موليرو والدفن السرى السريع " أما المجزرة الشنيعة فلا " . ولكنه لم

يعمل حساباً أكبر لكرامة دوفو المجروحة ، غريم موليرو فى حب اليثيا . كان مهتماً بقتل " المجنَّد السوقى " الذى جرؤ على اختطاف بنت الأكابر ، فأمر بالقتل ، بينما كان دوفو مهتماً بالتمثيل بجثة غريمه . لم يكن موليرو من البيض ، ولكن هل هذا فقط هو السر فى مقتله أم أن ما حكته اليثيا عن ممارسة والدها للحب (الذى وصفته بأنه يدعو للاشمئزاز) معها هو السر الأكبر ؟ . واستطرد الكولونيل بأنه شرح لموليرو أنه لا يمكن زواج البيضاء من سوقى (أى شعبى) . ولكنه لم ينتصح وأراد الزواج بها عنوة . اختطف ابنة الكولونيل مدير القاعدة الجوية . كانت الخطة واضحة فى ذهن سيلفا : لقد تخلص الكولونيل من موليرو بواسطة دوفو . وهو يعلم أن ابنته لا تحب دوفو ، فستظل عشيقته هو للنهاية . عندما توصل إلى هذه النهاية ، كان الكولونيل قد غادرهما فى اتجاه البحر ، ومضى الملازم ومساعده فى الاتجاه الآخر . كان الكولونيل قد قال لهما أنه ترك مذكرة حول الموضوع فى القسم . التقطها الملازم وراح يقرأ ، ولكن ليتوما مساعده كان يستحثه للعودة إلى الشاطىء فقد سمع انفجاراً يشبه صوت الطلقة النارية . وما أن انتهى سيلفا من القراءة حتى قال : " نعم ، إنها طلقة نارية ، لقد انتحر القذر ، لم يقتل نفسه وحدها ، بل قتل الفتاة أيضا " . فى هذا الوقت تماماً كان الملازم يستعد لجولته الفاشلة مع تحدى محبوبته السمينة .

وضجت المنطقة بالآراء المتناقضة : لقد اخترعوا حكاية انتحار الكولونيل وقتله ابنته لإخفاء المجرمين الحقيقيين ، لقد قُتل الرجل والفتاة حتى لا يفتح أحدهما فاه ، واخترعوا أنه يعتدى على ابنته وأن الأبنة مجنونه للتغطية على المجرمين الحقيقيين ، والعملية كلها تهريب فى تهريب ، عرف به أولاً موليرو فقتلوه ، ولما عرف الكولونيل قتلوه أيضاً ، واخترعوا أن موليرو قد قُتل بسبب الغيرة على فتاة كان أبوها يعتدى عليها ، ويقال إن موليرو اكتشف بعض الأسرار العسكرية فى التعامل مع دولة اكوادور ، ولهذا قتلوه ، وإن رئيس عصابة التجسس كان هو نفسه الكولونيل ميندرو .

وتقول السمينة لمساعد الملازم : " أنا اعتقد أننى خفضت معنوياته للأبد ، يا ليتوما . إن رئيسك لن يعود أبداً يّدعى الفحولة " . لقد تهجم عليها بمسدسه ، فخلعت قميصها واستلقت على السرير تقول له : " هيا إذن ، إننى جاهزة ، ماذا تنتظر أيها السوقى ، أم إنك تستحى من أن ترينيه ؟ هل هو صغير جداً يا بابا ؟ هيا ، هيا تشجع . أنزل بنطلونك وأرنى إياه . هلم ، وأرنى رجولتك ، يا بابا . ضاجعنى خمس مرات متتابعات ، فهذا ما يفعله زوجى كل ليلة . هو عجوز وأنت شاب ، هيا فسجل رقمك القياسى . أليس كذلك يا بابا ؟ ضاجعنى إذن ست مرات أو سبع مرات . هل تعتقـد أنـك تستطيع ذلك ؟ " ، " هلم ، إذن يا بابا . إنزل بنطلونك ، أريد أن أرى عضوك ، أريد أن أعرف بأى حجم هو وأعد المرات التى يستطيعها . هل ستصل ثمانية " ، " أنت أتيت إلى هنا كى ترهبنى بمسدسك وتعتدى

عليّ حتى تحس برجولتك . هيا فنفذ ما جئت من أجله ، يا سوبرمان . هلم ، تشجع ، وضاجعنى عشر مرات متواليات ، يا بابا . وبهذا سأكون سعيدة . ماذا تنتظر ؟ " .

وكان الملازم سيلفا قد أصبح رجلاً تعيساً مقهوراً ، ما كاد يصل إلى سمينته حتى صرعه التحدى ، وما كاد يصل إلى قتلة موليرو حتى صرعه التحدى أيضاً . وها هو أحدهم يضيف فى الخارج سبباً ثالثاً لمقتل المغنى الأعجف المشنوق " إن الجريمة يمكن أن تكون قد وقعت بسبب حادثة لواط " . وآخر يسأل ليتوما : " لماذا لا تقول لنا كم دفعت القطط السمان للملازم كى يخترع قصة إنتحار الكولونيل هذه ؟ " . لا أحد يصدق أن الكولونيل انتحر وقتل ابنته . التهريب . التجسس . اللواط . أما مقتل موليرو وأسبابه " الخفية " فالجميع يشيرون إلى " القطط السمان " وكفى .

وفى القسم يجد الملازم برقية نقله إلى منطقة أخرى ، وبرقية أخرى بنقل مساعده ليتوما . يقول له الملازم : " ها أنت ترى ، يا صعلوك . كنت شديد الكلف بإزاحة الغطاء عن سر بالومينو موليرو ، فها نحن إذن كما ترى . وماذا كسبنا . ينقلونك إلى الهضبة بعيداً عن أهلك وأصدقائك . وربما أنا أيضاً إلى مكان أسوأ . فهكذا يكون الرد على الأعمال الطيبة فى جهاز الحرس المدنى الذى كان لك شرف الدخول فيه . ماذا سيكون هناك يا ليتوما ، فى ذلك المكان الذى تنعب فيه العقبان ؟ إنى أموت من الأسى عندما أفكر فقط فى حالة البرودة التى ستحس بها . وتفلسف الحارس : " لعنة الله على الدنيا "
.

***

هذه هى رواية " من قتل موليرو " ، فكيف لعب " الجنس " دوره فى بنيتها الفكرية وبنائها الجمالى ؟ هناك قصة الملازم سيلفا مع السمينة أدريانا ، وهناك قصة الكولونيل مع ابنته . وبينهما هناك المعجم " الشعبى " الشائع فى الحوار حول المغنى الأعجف المشنوق ، والمجند الآخر السكير الذى يعشق ابنة الكولونيل . هذه خطوط العمل الروائى القائم على " البحث " عن جريمة غامضة تشارك فى صياغتها بيوت الأمريكيين وكبار الموظفين فى الهيئة الدولية والقاعدة الجوية والقطط السمان . والرواية ، على هذا النحو ، ليست ذات قوام ثابت مستقيم نهائى ، وإنما هى بنية متحركة متعددة الأوجه نسبية . لذلك تكثر أدوات الاحتمال الساخرة " ربما " ، " قد " ، " من الممكن " بما تشتمل عليه من إيحاءات الماضى : الكنيسة و القسيس وأم موليرو والسيدة لوبى ، وإيحاءات الحاضر : السينما والساقطات ، وإيحاءات المستقبل : السؤال المستمر عن القطط السمان . الرواية إذن عدة روايات : رواية المؤسسة العسكرية ، رواية الجيل الأبيض الجديد ، الروايات الشعبية المتداخلة ، رواية الشرطة المقهورة . وكلها روايات متكاملة باستثناء الرواية الأخيرة ، وهى الأولى ، الرئيسية ، للملازم

ومساعده . هما بأقوالهما وأفعالهما يصوغان الروايات الأخرى فى " البحث " عن الجريمة ، وينتهى البحث الذى ينحت شكله الروائى فى اختيار اللغة والشخصيات والأحداث ، على هيئة سؤال مفتوح .

فى هذا السياق تأتى اللحظات والألفاظ الفجة كجزء لا ينفصل عن فجاجة وابتذال المشهد الاجتماعى السياسى الذى تتضارب فيه مخيلة الكولونيل المنتحر ومخيلة الفتاة القتيلة ومخيلة موليرو شهيد الحب والقطط السمان . لحظات الفجاجة وألفاظ الابتذال تسخر معنا وتشمئز وتسخط وتبلور دلالات التخلف والقهر والهيمنة بدءاً من التهريب وانتهاء بالجاسوسية تنفجر نافورة الدم الأبيض والسوقى ، وكل الألوان . إنها رواية عن أمريكا اللاتينية كلها والعالم الثالث كله ، بيرو على وجه خاص ، لأنها بلد الكاتب العظيم ماريو فارجاس ليوسا الذى قد لا يدرى أنه مهدر الدم ، ومطلوب القبض عليه لا فى مصر وإنما فى أدمغة أحبطها الواقع فراحت تنشد الفضيلة فى إطفاء ما تبقى من شموع .

وللتوضيح يجب القول سلفاً بأن " الشعب " جريدة حزب العمل وما سمى بـ " التحالف الإسلامى " ، ومن ثم فإن ما كتبه السيد الغضبان على حلقات لا يعبر عن نفسه فقط ، وإنما يعكس مناخ الحزب الذى يصدر الصحيفة و " التحالف " وأيضاً قطاع من التيارات الإسلامية النشطة فى الوقت الحاضر .

وقد كتب المحرر الأدبى فى الحلقة الثانية (١٩٨٨/٤/٥) ما يلى : " يبقى أن نطالب كل الجهات المعنية بأمر الأخلاق وبالحفاظ على القيم الدينية والاجتماعية أن تقوم بمسئوليتها فى هذه الواقعة . نطالب الأزهر الشريف بأن يعلن رأيه فى هذه الرواية التى ترجمها أحد أعضاء هيئة التدريس بالأزهر ، فإذا رأى أن ما جاء فيها أمر لا يتناقض مع القيم الدينية والأخلاقية فليعلن ذلك صراحة ، حتى لا يتحرج آخرون ممن يريدون نشر الكتابات الجنسية ، فتشهد بلادنا (نهضة) حضارية كبيرة بنشر الكتابات الجنسية بقيادة الهيئة العامة للكتاب . أما إذا رأى فى هذه الرواية خروجاً على القيم الدينية وكتابات فاضحة ، فليتخذ الإجراءات المناسبة حتى لا تكون (صفة) مترجم الرواية كأحد علماء الأزهر سلاحاً يدافع به من يروج لهذه الكتابات .

(و) نطالب وزير الثقافة بأن يشكل لجنة لتقرأ هذه الرواية ، وأن تكون اللجنة مشكلة من أدباء لهم مكانتهم واحترامهم لنعرف إن كانوا يقرون مثل هذه الكتابات الجنسية المكشوفة ، ويعتبرونها أصلاً " أدباً " ندافع عنه ونطالب بانتشاره . ونحن لا نطالب هنا الرقابة أن تمنع النشر ، لكننا نطالب بتحقيق فى واقعة تمت بالفعل ونراها استغلالاً غير مسئول لحرية النشر ، ومن هيئة رسمية هى هيئة الكتاب ،

وهذا الاستغلال لحرية النشر يهدد هذه الحرية فى الصميم ؟

فهل يطول انتظارنا لرأى الأزهر ووزير الثقافة ؟ نرجو أن يكون التحرك سريعاً لأننا نواجه منطقاً تبنته أكبر هيئة لنشر الكتاب وهى هيئة رسمية ولها فى نفوس الجماهير ثقة كبيرة لأنها هيئة رسمية " .

ولعلنا نلاحظ أن المحرر قد أرهب شيخ الأزهر ووزير الثقافة سلفاً حين جعل رأيه هو المعيار . وهو لا يدرى أن اللجنة التى يطالب بها تستحق الشنق والحرق بموجب هذا المعيار . ولكنه لا ينسى أن يطالب " بتحرك سريع " .

وقد علق الروائى جمال الغيطانى فى صفحة " أخبار الأدب " التـى يشرف عليهـا فـى جريـــدة " الأخبار " (١٩٨٨/٤/١٣) بأن " مما يؤسف له أن يقف المثقف فى موقع المعارضة ، معارضة السلطة القائمة ، ثم يستعدى هذه السلطة نفسها ضد نص أدبى أو فكرى . وإذا كان صحفياً أو متمكناً من منبر إعلامى ، فإنه ينشر صور المسئولين الذين يمكن لهم أن يصادروا ، هكذا رأينا صورة شيخ الأزهر ، ووزير الثقافة أكثر من مرة خلال الفترة الأخيرة ، مصحوبة باستنفارهما ضد كتاب أو رواية . وبالفعل صودرت كتب نتيجة حملات شنها من توسمنا فيهم الاستنارة والحرص على حرية الفكر وإبداء الحجة إزاء الحجة . ونسى هؤلاء أن الكتاب المصادر يذيع وينتشر أيضاً أكثر من الكتاب المباح عملاً بقاعدة " الممنوع مرغوب " . ونسى هؤلاء أيضاً أن من يصادر لك اليوم سوف يصادرك غدا ، إلا إذا كان المقصود فى النهاية مصادرة العقل ذاته " .

ويبقى أن نرصد دلالة ردود الفعل التى يمكن إيجازها على النحو التالى :

* لم يقف إلى جانب من يضمر محاكمة الرواية باستعداء الأزهر ووزارة الثقافة ، مثقف واحد ، صحفياً كان أو كاتباً أو ناقداً .
* دفاع رئيس تحرير سلسلة " الرواية العالمية " ـ الناقد فتحى العشرى ـ عن الرواية ومسئوليته فى نشرها .
* إنضم إلى الدفاع عن الرواية عدد من الكتاب والنقاد فى صحف مختلفة .
* لم يتدخل شيخ الأزهر أو وزير الثقافة فى الموضوع ،الاً أن جامعة الأزهر بعد شهور حولت حامد أبو حمد إلى مجلس تأديب .

دلالة ذلك أن الدعوة إلى استنكار الرواية لم تجد استجابة من الرأى العام الثقافى فى مصر . لقد قتل موليرو فى الرواية ، سواء لأنه أحب البيضاء ابنة الكولونيل المحرمة على " السوقة " أمثاله ، أو

لأنه عرف بأمر عملية تهريب أو جريمة تجسس . وأراد البعض فى مصر أن يقتل ليوسا مؤلف هذا البطل .

ولكننا يجب أن نعمق دلالة ما حدث فى إطار المناخ العام المهيأ لاستقبال محاكم التفتيش من جانب بعض الجماعات الإسلامية . إنه المناخ الذى نجح فى مصادرة كتاب " مقدمة فى فقة اللغة العربية " للويس عوض بناء على مذكرة من الأزهر . ولكن هذا المناخ نفسه لم ينجح فى قضية " ألف ليلة وليلة " التى وصلت إلى ساحة القضاء بطلب إحراقها . وقد أيد حينذاك بعض (المثقفين) عملية الحرق ، ولكن القضاء رفض الدعوى وتم إنقاذ " ألف ليلة وليلة " .

أى أن " النهاية مفتوحة " فى أمثال هذه القضايا التى لا يهتم بها سوى الرأى العام المثقف . أما الغالبية العظمى من " القراء " فإنهم لا يتابعون الحماس الراديكالى فى طلب المصادرة لهذا الكتاب أو ذاك ، ويفضلون الهامش الديموقراطى الذى يسمح بالآراء والأفكار المتناقضة أن تعبر عن نفسها بحرية . ولذلك فالأغلبية الساحقة ، تقف موضوعياً إلى جانب حرية الفكر والتعبير بغض النظر عن القضية المثارة حول هذا الكتاب أو ذاك .

ومعنى ذلك أنه ليس صحيحاً فى خاتمة المطاف أن حجم الردة السلفية قد بلغ مرحلة الخطر ، بل ربما كان العكس هو الصحيح ، فذروة هذه الموجة قد أصبحت من الماضى . ولم يبق سوى مجموعات صغيرة لا تشكل بحد ذاتها المناخ الإرهابى ، ولكنها تنجح غالباً فى استغلال الخلل الاجتماعى الفادح والإحباطات التى تمسك بخناق الناس فى حياتهم اليومية ، والمعاناة الهائلة التى تحطم أعصاب المواطن العادى ، فتنفذ من هذه الثغرات الإرهابية بطبيعتها ، إلى إطلاق الرصاص الطائش فى الظلام سواء كان طلقة نارية بالفعل أو طلقة من الكلمات المحشوة بالفكر النارى .

٢ ــ محاكم التفتيش والثقافة المضادة

(١)

* فى ربيع ١٩٨٠ أقيم المهرجان السنوى لطه حسين فى جامعة " المنيا " تكريما لأنبغ أبناء هذه المحافظة ، وأحد عمالقة تاريخ الفكر المصرى الحديث .

ولكن المفاجأة كانت بانتظار الضيوف القادمين من مختلف انحاء مصر والعالم ، فقد استمعوا بدهشة شديدة إلى " أبحاث " الأساتذة الذين أجهدوا أنفسهم فى اثبات أن طه حسين ليس أكثر من مؤامرة صهيونية شاركت فيها فرنسا ممثلة فى زوجته السيدة سوزان . لذلك فطه حسين أقرب إلى أن يكون يهوديا مزروعا فى مصر " لهدم الإسلام " .

والأدلة ـ نعم الأدلة ـ لم تعوز الأساتذة الذين " يحتفلون " بطه حسين على هذا النحو الجديد ، فهو صاحب كتاب " فى الشعر الجاهلى " والكفر فيه ثابت مادام مؤلفه يشكك فى القصص القرآنى مدعيا أنه مجرد أمثلة ورد ذكرها للعظة والعبرة . وطه حسين كذلك هو صاحب كتاب " مستقبل الثقافة فى مصر " حيث يزكّى الثقافة الأوروبية فينسلخ بنا عن الهوية الثقافية للإسلام . وطه حسين هو الذى تحمس للأقسام " الوثنية " فى كلية الآداب فأسس وشجع اليونانية واللاتينية ، وترجم ولخص أفكارهم فى كتابه " قادة الفكر " ونقل أساطيرهم فى المسرحيات التى ترجمها عن سوفوكل ويوربيدس واسخيلوس واريستوفانيس .

" هذا الرجل قد زرع فى أرضنا لمحاربة الإسلام " ، هكذا كتب أنور الجندى فى كتابه الشهير عن طه حسين ، وأعاد أساتذة جامعة المنيا صياغة الكلمات فى عبارات أكثر ركاكة . وفوجئ الناس الذين أقبلوا من أرجاء المعمورة للاحتفال بطه حسين أن الاحتفال قد تحول إلى محاكمة للرجل ، الخصم فيها هو الحكم . واضطر القليلون من المدعوين أمثال محمود أمين العالم إلى أن يغامروا وسط جمهور مشحون بالانفعالات الدينية بالدفاع عن صاحب " الفتنة الكبرى " و " الوعد الحق " وهو نفسه صاحب " تجديد ذكرى أبى العلاء " و " حديث الاربعاء " و " من حديث الشعر والنثر " و " مرآة الضمير الحديث " . وهو اخيرا صاحب " المعذبون فى الأرض " و " شجرة البؤس " و " الايام " و" دعاء الكروان " . إنه طه حسين الذى صرخ قبل الثورة : " إن التعليم كالماء والهواء " .

ولكن طه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف ادريس ولويس عوض وزملاءهم أمسوا من

" المحرمات " على العقل والوجدان فى مصر . والتحريم هذا ليس قادما من الحكومة التى صادرت " الإسلام وأصول الحكم " لعلى عبد الرازق عام ١٩٢٥ أو " فى الشعر الجاهلى " لطه حسين عام ١٩٢٦ أو " مقدمة فى فقه اللغة العربية " للويس عوض عام ١٩٨٥ . وإنما التحريم الراهن قد أقبل من " الجماعات " التى تطلق على نفسها ويطلق عليها من يرهبونها أو ينافقونها صفة الإسلام .

هذه الجماعات لاتصدر بيانا كالبيان الذى يصدره أحد وزراء الإعلام العرب شهريا بأسماء الكتب التى يفخر بمصادرتها . وإنما هى تتسلل إلى المدارس والجامعات والصحف والمكتبات العامة والجامعة وموزعى الجرائد والمجلات والمؤلفات . بل وتتسلل أحيانا إلى القضاء نفسه .

كيف ذلك ؟

تأملوا هاتين الواقعتين : الأولى لأحد القضاة أخذ على عاتقه تطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين ورفض تطبيق القانون الوضعى فى مسألة تخص " الأحوال الشخصية " للأقباط . والقصة هى أن رجلا مسيحيا خرج على القانون الكنسى وتزوج مرتين ، فلما علمت الزوجة الأولى بالأمر طلبت الطلاق . ولكن القاضى ضرب بقوانين الكنيسة القبطية التى تمنع تعدد الزوجات عرض الحائط ، وقال إن مصر دولة إسلامية ، ومن حق المواطن المسيحى أن يتزوج بأكثر من واحدة وفقا لشريعة الإسلام الذى هو دين الدولة .

وبالطبع لم تعترف الكنيسة بهذا الحكم ، ولكن المشكلة أنه بأمثال هذا الحكم تلتهب مشاعر الفتنة الطائفية سواء بقصد أو بغير قصد .

والقصة الثانية هى أن قاضيا راح يطارد عادل امام لأنه مثَّل فيلما ضد " المحامين " . ولو أن كل فئة من فئات المجتمع حاكمت الأفلام التى تتعرض بالنقد للنماذج المنحرفة ، لانعدمت الحاجة إلى كل الفنون . وهذه هى النتيجة بالضبط التى تريدها الجماعات . وهى نتيجة معلنة بالسلاح فى المساجد والشوارع والمعاهد ، حيث تقام محاكم التفتيش (الإسلامية ؟!) جهرا ، وتصدر احكامها وتنفذ بحرق محلات الفيديو وجلد الزوج الذى يمشى مع زوجته أو أخته وتحطيم خشبات المسارح ودور السينما . وعندما لا يجد القاضى الذى يطارد عادل امام سوى القانون والدولة ، فإنه يستقيل من منصبه ليؤلف كتاب " مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصرة " . وهو أخطر كتاب يلى " معالم على الطريق " لسيد قطب . فى هذا الكتاب الذى صدر ابان الستينيات كانت " النظرية " المستوردة من أبى الاعلى المودودى فى تكفير المجتمع ، أما فى كتاب القاضى الذى صدر منذ وقت قريب ، فإن التطبيق (الإسلامى ؟)

تترا ءى إلى جانبه محاكم التفتيش المسيحية فى العصور الوسطى كأنها تجارب أطفال .

هذا الاختراق لأقدس منبر ديموقراطى هو الذى يحكم للمنقبات بدخول الجامعة رغم تعليمات رؤسائها بأنه لابد للفتاة من أن تكشف وجهها حتى لايقع ما حدث بالفعل : حين دخل شاب " مُنقَّب " ليؤدى الامتحان بدلا من صديقته ، وحين ضبط آخر يضع النقاب فى مكان مخصص للنساء . والقصص الهزلية ـ المأسوية لاتنتهى ، مادامت هذه الخيمة التى ترتديها المرأة لاتظهر سوى ثقبين ضيقين تطل من ورائهما العينان .

ولكنها " الثقافة الجديدة " أو هى بتعبير أدق ، الثقافة المضادة .

وهى الثقافة التى تبنى دولة داخل الدولة ، فشركات توظيف الأموال التى تقوم باستيراد وتصنيع الابرة والصاروخ بدءا من مسكن العروسين إلى الطعام والشراب ومدارس الأولاد ومتاجر الذهب وانتهاء بتجارة العملة والمضاربة فى الخارج واختزان الودائع بالمصارف الغربية ـ اليهودية مرورا بابتلاع مدخرات المواطنين وإبعادها عن البنوك الشرعية . هذه الشركات التى ترفع رايات الإسلام عاليا وتنفق على لجان دينية تضم صفوة المشايخ للإفتاء بالحلال والحرام ، هى أيضا ـ بل أولا ـ التى تصنع الثقافة المضادة ، مباشرة بواسطة دور النشر والمطابع التى تملكها ، وبواسطة برامج التلفزيون التى تمولها وتدفع البعض إلى اللهاث جريا وراء " الجائزة " التى تكسر أعناق الرجال ، وباشاعة القيم والتقاليد والعادات التى تعتمد على الخرافة والجهل وتمجيد أحط أشكال الفكرة الرأسمالية الأقرب إلى السرقة والنهب والسلب منها إلى الرأسمالية فى العالم كله .

ولكنها تصنع ايضا الثقافة المضادة ، بشراء صفحات الاعلان فى جميع الصحف ، وبشراء بعض الصفحات الدينية ، وفرض كتاب ومحررين بعينهم على الصحف . بل حاولت هذه الشركات شراء الصحفيين جملة عن طريق"تيسيرات" لنقابتهم ، لولا الوعى والوطنية لدى الذين حاورتهم فى الموضوع .

ولا أحد " يمسك " دليلا على العلاقة بين شركات توظيف الأموال ، وبين الجماعات المسماة " إسلامية ". غير أن الظواهر التى تتوالى الآن على أسواق النشر والتوزيع فى مصر تضع فى أيدينا بعض المؤشرات .

وأولها أن نجاح " الجماعات " فى الاستيلاء على الاتحادات الطلابية من جهة ونوادى أعضاء هيئة التدريس من جهة أخرى قد فرض إرهابا فكريا يوميا على الأساتذة والطلاب .. فأصبح من الممكن

استبعاد نصوص لبعض كبار الأدباء كتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ، ووصل الأمر بإحدى الطالبات أن ترفض دراسة " موسم الهجرة إلى الشمال " رواية الطيب صالح ، وأن ترفع الأمر إلى القضاء " بسبب ما فيها من ألفاظ ومشاهد جنسية " . إن تغييرا جزئيا ونسبيا فى برامج التدريس ومناهجه ، لمصلحة الأفكار الدينية ، أصبح يهدد الآن النظام التعليمى فى مصر .

ولم تعد من الأخبار الاستثنائية ، أن يتوجه أفراد من هذه " الجماعات " إلى المكتبات والموزعين فيشترون جميع النسخ من المؤلفات التى تروق لهم ، أو هم يمنحون أصحاب المكتبات ما يقدرونه لأنفسهم من أرباح مقابل اخفاء هذه الكتب فى المخازن والقول للزبائن انها نفدت .

ومن ناحية ثانية ، تقوم الجماعات بطبع ونشر مؤلفاتها واعطائها للموزعين مقابل نسبة عالية عن المبيع ، فتخلق بذلك سوقا تملك فيها وحدها أسلحة الرقيب ، وتتولى السلطة الفعلية فى إذاعة وازاحة هذا أو ذاك من الكتب ، وتحليل وتحريم هذه أو تلك من الدوريات .

وآخر الفظائع ـ ولا أقول الفضائح ـ هى تلك الرسائل التى وصلت إلى بعض المؤلفين والناشرين والموزعين الذين يرفضون الانصياع لتلك الجماعات . وهى رسائل التهديد بالقتل .

فهل من علاقة بين شركات توظيف الأموال التى انتبهت الحكومة مؤخرا إلى ضرورة تقييدها ولو بخيوط من حرير ، وبين " الجماعات " التى تقيم محاكم التفتيش للثقافة تحت راية الإسلام ؟

وهل من علاقة بين الخارج والداخل فى تحريك هذه الموجة الطاغية ضد العقل فى مصر ؟

(٢)

* عادل امام والشيخ متولى الشعراوى هما ألمع نجمين فى هذا العقد على الصعيدين المصرى والعربى . الأول ، كما هو معروف ، ممثل كوميدى . والآخر كما هو معروف أيضا أحد الدعاة المتفقهين فى الإسلام . يجمع بينهما هذه الجاذبية التى تسحر الملايين حول شخصية كل منهما عن طريق الأسلوب التمثيلى الذى يخاطبان به الجماهير . وإذا كان التمثيل فى حياة عادل امام هو الحرفة المباشرة ، فإن التمثيل فى حياة الشعراوى هو أداة تعبير بديلة للخطابة التقليدية . وإذا كان التمثيل فى حياة عادل امام لا يتطلب سوى الاتقان الحرفى ، فإن التمثيل فى عمل الشعراوى يتطلب الحركة العفوية " لعريف الكتّاب " أو مدرس القرية والكلام الحاذق المبسط الذى يبهر السامع .

ولاشك أن مواهب الشعراوى الفطرية ، كمواهب عادل امام ، هى التى نقلتهما إلى الصف الأول من " نجوم " العصر الجديد . ولكنهما النجمان النقيضان .. فالممثل الكوميدى المحترف يقتضيه الأمر أن يعارض وينتقد . وهو فى مجال الحياة العامة أقرب إلى اليسار الناصرى إن جاز التوصيف . أما الشيخ الشعراوى فقد نقله السادات من عمله الإدارى المتواضع فى الأزهر إلى عضوية الحكومة التى وافقت على " كامب ديفيد " وزيرا للأوقاف . ومن يومها ظل الشيخ فى صفوف المؤيدين ، حتى وهو خارج الوزارة . ولكن الحلقة التلفزيونية الاسبوعية التى يقيمها وتباع إلى أقطار عربية عديدة ، دفعت بمواهبه إلى الصدارة فأصبح فى فترة وجيزة من أغنياء عصر الانفتاح . وكانت جاذبيته هى التى فتحت له أبواب الداخل والخارج . كان النظام المصرى كغيره من الأنظمة العربية يعانى ، ولايزال ، من الجماعات الدينية الراديكالية . وكان الشيخ ولايزال صاحب بضاعة يبز فيها المعرفة المتواضعة لشباب هذه الجماعات . ولأنه أيد السادات والصلح مع اسرائيل ، ولأنه يجادلهم بمنطق العامة من الشعب فقد راح يسحب البساط من تحت اقدامهم ، وأصبحوا بدورهم يرون فيه خصما . وبقيت المفارقة إلى الآن أن الشيخ قائد بلا جنود ، وأن جنود التنظيمات بلا قائد ... بالرغم من أن الفكر الذى يروجه الشيخ الشعراوى هو نفسه فكر هذه التنظيمات ، ولكن سلاحه هو موهبته التلفزيونية الطاغية . وأما سلاحهم فهو الإرهاب . إنه رجل النظام ، ولكنه لايقل راديكالية فى تفسير القرآن والأحاديث ، حتى أنه لايشعر بأى حرج فى التلميح والتصريح والتعريض بالمسيحية والمسيحيين مما يساهم ـ وقد ساهم ـ فى خلق مناخ طائفى يعبئ العواطف والانفعالات فى قنابل موقوتة . ثم وقعت " المواجهة " المتوقعة بين النجم عادل امام والنجم متولى الشعراوى .

فجأة ظهرت على سطح الحياة المصرية قضية " الفن حلال أم حرام " . وأقول على السطح ، لأن الحياة المصرية تغلى بمشكلات أبعد ما تكون عن هذه الافتعالات المقصودة ، ولأن المصريين فى حياتهم اليومية يمارسون الفن فى تجلياته المختلفة دون التوقف عند الحلال والحرام . ولكن بعض الجماعات الإسلامية أعلنت أن الموسيقى صوت الشيطان وأن المسرح رجس والغناء عورة والفنون التشكيلية وثنية والأدب غواية الكافرين ، هكذا دفعة واحدة .

كان الدكتور هاشم فؤاد عميد كلية الطب فى جامعة القاهرة قد منع دخول الطالبات بالنقاب . ولما تقاعد العميد تقدمت الجماعات إلى" المحكمة " التى قضت بحق الطالبات فى ارتداء الحجاب والنقاب . ودخل الطلاب على حفل التخرج الذى تقيمه كلية الآداب سنويا ومنعوا الحفل الختامى بالقوة . وفى الصعيد اقتحموا المركز الثقافى فى إحدى قرى اسيوط ومنعوا فرقة الدولة من تمثيل إحدى المسرحيات . وقام الكتاب المصريون والفنانون بحملة شعبية مضادة ، لاتملك سوى " الرأى " . وقد فاجأ عادل امام

الجميع فى مجلة " المصور " (١٩٨٨/٤/٢٩) بأنه قرر أن يعرض مسرحية " ميراث الريح " فى قرية " كودية الإسلام " التى منعت فيها الجماعات العرض المسرحى . وقال إن المسرحية تعرض صراعا بين استاذ يشرح نظرية التطور لداروين وبين بعض الطلاب المتعصبين . وأضاف أنه يريد أن يقدم عرضا مماثلا فى جامعة اسيوط ، يشاركه فيه الطلاب و " أريد أن يكون كلامى دقيقا منذ البداية . هذه ليست جماعات متطرفة بل إرهابية . وكان من الممكن أن نسميها متطرفة فكريا قبل أن تستعمل الجنازير والخناجر والرصاص ، وعندما لطخت أيديها بالدماء أصبحت إرهابية . إن التنازلات التى تقدمها الحكومة لهذه الجماعات هى التى جعلتهم يتوحشون " . وتساءل عادل امام : " ما علاقة الفلوس بالذقون ؟ " فى إشارة واضحة إلى التمويل الداخلى والخارجى لهذه الجماعات التى أصبحت مليشيات علنية لشركات توظيف الأموال وما يسمى البنوك الإسلامية . وهى الشركات التى تستولى على أموال وودائع المواطنين فى مقابل نسبة ربح عالية لاتسمى فائدة ، ولكن المأساة أن احدا لايستطيع استرداد أمواله وودائعه . وقد تساءل عادل امام عن السر فى هذه الأرباح التى تصل إلى ثلاثين فى المائة أحيانا ، وهى نسبة لم يحققها أى مصرف فى العالم " وبمناسبة الذقون لفت نظرى أيضا أن بعض قادة الاحزاب قد أصبحت لهم ذقون .. هكذا فجأة مع إننى كنت أراهم بدونها فى الماضى " . واختتم كلامه : " لذلك أحس أن من واجبى كإنسان وفنان ومصرى أن أقف ، ومعى كل الشرفاء أمام هذا التيار الإرهابى البشع " .

عبد المنعم النمر شيخ أزهرى ووزير أوقاف سابق ودكتور ، كتب فى " الاهرام " يقول عن المجتمع الإسلامى الأول : " كان مجتمعا يضحك كذلك بقيادة الرسول . ويسرى عن نفسه وعنهم متاعب الحياة بهذه الفصول البريئة المضحكة التى كان الرسول عليه السلام بطلها أحيانا ومستمعا إليها أحيانا أخرى وهو يضحك وصحابته معه يضحكون وهم منشرحو القلوب متخففون بهذا الضحك مما يعانون من مسؤوليات جسام . هل كان يمكن أن تكون الحياة الا هكذا ، والرسول القائد هو الذى يقول (روحوا القلوب ساعة بعد ساعة ، فإن القلوب إذا كلت عميت) فهل يتصور أحد بعد ذلك أن الرسول صادر طبائع الناس وفطرتهم ، فحرم عليهم سماع الصوت الحسن تنشيطا لقلوبهم وتغذية بريئة لأرواحهم ؟ " (الاهرام ١٩٨٨/٥/١) .

وكمال أبو المجد المفكر الإسلامى المعروف وأمين الدعوة والفكر ووزير الإعلام والشباب فى أكثر من حكومة ، كتب فى " الأخبار " يقول : " الفنون فى جوهرها تعبير عن الواقع أو تعبير عن المثال يبدأ بموهبة مخصوصة فى استقبال تأثير الواقع أو صورة المثال الذى لا يبلغه إلا الفنان .. وقد بقى أن نعرف نحن المسلمين إن الله جميل يحب الجمال . (حديث صحيح رواه مسلم) ..."(الأخبار١٩٨٨/٤/٢٧) .

أما فهمى هويدى الكاتب الإسلامى فقد كتب فى " الاهرام " يحلل الظاهرة اجتماعيـا ويقـول : " تقاليد مجتمع الصحارى العربية لها دورها الذى لاينكر فى تطويق مساحة الترويح التى تحتل موقعا متدنيا فى سلم قيم مجتمع البداوة . ومعلوم أن للبيئة دورها فى الشخصية والسلوك والتقاليد . وبالتالى فإن جفاف الصحارى العربية ترك بصماته على سلوك مجتمعاتها فى مجالات عدة .. وفى المرحلة النفطية من التاريخ العربى المعاصر فإن مجتمعات الصحارى العربية صارت محط أنظار الكثيرين ، وفى ظروف تردى الأوضاع الاقتصادية فى بقية الدول العربية ، فإن عناصر الجذب فى مجتمعات الصحارى صارت أقوى ، مما وسع من محيط التفاعل والتأثير على بعض مظاهر السلوك الاجتماعى " . (الاهرام ١٩٨٨/٤/١٩) .

فى مواجهة هؤلاء جميعا ، وفى موقف من هذه الأفكار كلها ، قام الشيخ متولى الشعراوى بمشاهدة عرض مسرحى عنوانه " دماء على أستار الكعبة " ، وفى الوقت نفسه أدلى بحديث إلى جريدة " أخبار اليوم " (١٩٨٨/٤/٢٣) أجاب فيه عن سؤال حول الرقص بأنه " ليس فنا .. إنه اهتزازات فى الجسم بشكل خاص ، الأمر الذى يثير الغرائز " . ولما قال له المحرر أن رقص الباليه من الفنون الراقية علّق بأنه " أسوأ من الرقص الشرقى " . فلما سأله عن مراقصة الرجال للنساء أجابه : " أسوأ وأسوأ " . وعن السينما قال : " عندما أشاهد سيدة متزوجة بالفعل ولها أولاد فى الحقيقة ثم اشاهدها وهم يعقدون لها على شخص آخر .. ايه ده .. ايه ده ؟ " . ثم قال : " هؤلاء الذين يبحثون فى الغناء والرقص قوم فارغون ، ولو أنهم عرفوا لهم ربا وعاشوا معه بالفكر فقط لأغناهم عن فراغ يريدون أن يشغلوه " .

ولكن بين عادل امام من جهة والشيخ الشعراوى من جهة أخرى هناك الشباب أنفسهـم ، شبـاب " الجماعات " التى ترى فى أدب توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف أدريس واحسان عبد القدوس و" الجميع " على حد تعبيرهم كفرا ليس بعده كفر .

يقول صلاح السكرى أمين اللجنة الفنية باتحاد الجامعة : " نحن لانسمح بأية حفلات غنائية .. ولانعترف بالآلات الموسيقية سوى الدف الذى استخدم فى عهد الرسول .. ولا اسمع غير الانشاد الدينى .. ولا أسمع عبد الحليم حافظ أو عبد الوهاب أو ام كلثوم ، حتى ولو قالوا كلاما دينيا ، ولا أشاهد التمثيل لأنه يبيح الاختلاط ، ولاأرى السينما " .

ويقول أحمد عبد الله سيد العضو القيادى بإحدى الجماعات : " إن مقياسنا هو كتاب الله وسنّة

رسوله . صوت المرأة عورة ، بل كل المرأة عورة . نحن لانعترف بشئ إسمه غناء ولا الموسيقى " .

وحسن رستم عضو آخر بالجماعة يقول إن مايقوله ويفعله عادل امام حرام فى حرام ، وإن ذهاب الشيخ الشعراوى لمشاهدة المسرحية أمر يخصه وحده . وقالت امل ابراهيم ، وهى ترتدى النقاب ، إنها لو كانت فى اسيوط لشاركت فى منع العرض المسرحى ، وإنها توافق على ما فعله الطلاب فى منع حفل التخرج بالقوة ، وإن عادل امام ليس من حقه أن يتكلم فى شؤون الدين .

* * *

يجب ألا نظن ـ بهذه العينات ـ أن الجماعات الإسلامية قد بلغت حجما ينذر بالخطر . والحقيقة هى أن حساسية المثقفين المصريين إزاء أية خطوة للوراء هى التى دفعتهم إلى الرد المكثف ، كما لو اننا على أبواب العصور الوسطى غدا . لا ، ليست هذه الجماعات من القوة بحيث تفرض الارتداد المخيف فرضا . ولكنها عالية الصوت منظمة جيدا . وما أن يتصدى لمواجهتها أحد حتى تهرب إلى الجحور .

إنها موجودة لا شك ومؤثرة . ولكن ما يسمى " خطرها " قد بولغ فى تصويره ، ولعل الجماعات نفسها ساعدت على هذه المبالغة .

ولكن الحقيقة أن الشعب المصرى يمارس فنون الغناء والرقص والكتابة يوميا ، ولا يسمع أصلا بأن هناك " معركة " باسمه أو باسم الدين من أجل تحليل الفن أو تحريمه . كل ما هنالك أن العصر الاجتماعى الواحد الذى افرز الصحوة النفطية والصحوة الإسلامية وصحوة الإرهاب ، هو نفسه الذى عبر عن نفسه بهويتين متناقضتين : نجومية عادل امام الذى يحارب من الخندق العلمانى بالكوميديا ، والشيخ متولى الشعراوى الذى يحارب من التلفزيون أية خطوة نحو التقدم .

وكلاهما فى مصر ـ وربما فى الوطن العربى بأكمله ـ نجم النجوم .

٣ ـــ سلمان رشدى : هل يقتل نجيب محفوظ ؟

هناك " خصوصية " فى استقبال مصر لضجة سلمان رشدى ، فقد سبقت هذه الضجة الإسلامية ـ الدولية حادثتان مصريتان ذات بعد إسلامى ودولى ايضا .

أما الحادثة الأولى ، فهى فوز الكاتب الروائى لجيب محفوظ بجائزة نوبل ، وقد جاء فى ما يشبه الحيثيات (لأن الحيثيات الفعلية لاتعلن قبل مضى نصف قرن) أن الاكاديمية السويدية تقدر بعض أعمال لجيب محفوظ تقديرا عاليا ، ومن بين هذه الأعمال رواية " أولاد حارتنا " .

وأحدث نبأ فوز لجيب محفوظ فرحا شعبيا ورسميا طاغيا سواء داخل مصر أو فى بقية الأقطار العربية . وفى الحفل الذى أقامه الرئيس حسنى مبارك فى القصر الجمهورى لتكريم الكاتب المصرى الفائز بالجائزة العالمية ومنحه أرفع وسام مصرى على الاطلاق ، كان هناك من انتهز الفرصة التاريخية وسأل الرئيس علنا امام المدعوين : متى يتم الإفراج عن " أولاد حارتنا " ياسيادة الرئيس ؟ وكان جواب الرئيس حاذقا : إننى لم أصادر " أولاد حارتنا " ، والقضاء وحده هو صاحب القرار فى المصادرة أو عدمها .

وقد فهم البعض من هذه الإشارة أن هناك ضوءا أخضر يبيح نشر الرواية . وفعلا ، بادرت جريدة " المساء " إلى نشر فصول الرواية على حلقات ، وفى الوقت نفسه بدأت الإذاعة تبث اعدادا دراميا للرواية . وفى هذا الوقت تماما ، كانت جريدة " النور " الإسلامية الاسبوعية ، وكذلك مجلة " الاعتصام " ومجلة " اللواء الإسلامى " قد شرعت فى شن حملة منظمة ضد لجيب محفوظ وأدبه ، وخاصة " أولاد حارتنا " . وقرأ المصريون فى صباح أحد الأيام نصّ برقية من لجيب محفوظ إلى رئيس اتحاد الكتاب يطالبه فيها بأن يتخذ كل الاجراءات القانونية ضد صحيفة " المساء " وغيرها من وسائل التعبير التى لم تستأذن فى نشر أو إذاعة " أولاد حارتنا " . والمعروف أن " المساء " و " الإذاعة " من وسائل الاعلام المملوكة للدولة . وكانت مبادرتهما تأكيدا على أن الدولة لا تمانع فى نشر الرواية ، مادام القضاء لم يصادرها .

ولكن أصحاب المبادرة قد اغفلوا أو لم يتابعوا أخبار " أولاد حارتنا " منذ ثلاثين سنة إذ كتبها صاحبها عام ١٩٥٩ وبدأت جريدة " الاهرام " فى نشرها وانتهت منه عام ١٩٦٠ . ولكن الأزهر أحتج حينذاك على الاستمرار فى النشر وقدم مذكرات ضافية إلى الجهات الرسمية العليا التى انتهت إلى حل

وسط هو الاكتفاء بنشرها فى " الاهرام " والطلب إلى نجيب محفوظ أن يحول دون نشرها بين دفتى كتاب فى مصر . وكان الراحل حسن صبرى الخولى الممثل الشخصى للرئيس جمال عبد الناصر هو الذى أبلغ نجيب محفوظ بهذا الحل الوسط .

ولكن الدكتور سهيل أدريس ـ الأديب والناشر اللبنانى ـ كان قد حصل على فصول الرواية من " الاهرام " وتعاقد مع المؤلف على نشرها فى بيروت . وقد صدر هذا النص فعلا وتم توزيعه فى الكثير من أقطار الوطن العربى . وتمكن مجمع البحوث الإسلامية فى الأزهر عام ١٩٦٨ من اصدار قرار يمنع طبع ونشر وتوزيع الرواية فى مصر . وطيلة عشرين عاما لم يفكر أحد فى الرواية ولا فى القرار الدينى بالمنع . كانت الرواية تُطبع فى الخارج وتُستورد كميات منها وتُباع دون إثارة أية قلاقل . ولكن جائزة نوبل هى التى فجرت القضية من جديد . واكتشف الناس لأول مرة أن النص المطبوع فى " الاهرام " ، ومن ثم فى طبعة دار الآداب ليس نصا دقيقا ، فقد مورست عليه الرقابة الذاتية من المؤلف اثناء النشر فى " الاهرام " . ثم اكتشفنا أن النص الدقيق الكامل اعطاه نجيب محفوظ لأحد الدراسين فى بريطانيا وقد نقله إلى الانجليزية كجزء من اطروحة لنيل الدكتوراه . هذا النص المترجم هو وحده النص الكامل إلى الآن . أما النص العربى الكامل فلم يُنشر حتى هـذه اللحظة .

وعندما تواترت الانباء عن كتاب سلمان رشدى " آيات شيطانية " كانت الوكالات العالمية تحاصر نجيب محفوظ فى بيته وفى كازينو قصر النيل حيث يلتقى اصدقاءه مساء كل جمعة وفى مقهى على بابا فى ساحة التحرير حيث يقرأ الصحف فى الصباح الباكر وفى " الاهرام " حيث يقابل ضيوفه يوم الخميس من كل اسبوع .

ولم يكن الحصار اجنبيا فقط لاستطلاع رأى الفائز بنوبل ١٩٨٨ وإنما كان هناك حصار " الإسلام السياسى " الذى يقارن ضمنيا بالتلميح دون التصريح بين " آيات شيطانية " و " أولاد حارتنا " . وفى الحالين كان هناك استنكار موجع من موقف نجيب محفوظ ، سواء بسبب " أولاد حارتنا " أو بسبب موقفه من فتوى الخمينى ، وهو الموقف المعارض على طول الخط .

هذه هى الحادثة الأولى التى منحت ضجة سلمان رشدى خصوصية مصرية .

أما الحادثة الثانية ، فقد كان الشيخ متولى الشعراوى بطلها . كان طارق حبيب قد أعدّ برنامجا تلفزيونيا عنوانه " من الألف إلى الياء " التقى فيه الشيخ الشعراوى على مدى أربع حلقات . قبل إذاعة

هذا البرنامج بوقت قصير كان الشيخ وبعض زملائه من العلماء قد أعدوا بيانا ضد " التطرف " نُشر بمختلف وسائل الإعلام . وقد جاء فى البيان بعض الكلمات عن دور مصر فى الدعوة الإسلامية مما ترك أثرا سلبيا فى قطاعات من محبى الشيخ واصدقائه خارج مصر . ثم كان برنامج " من الألف إلى الياء " الذى قال فيه أنه فى يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كان فى الجزائر حين وقعت الهزيمة فسجد لله ركعتين لأننا لم ننتصر ، حتى أن الدهشة اصابت ابنه الذى كان معه فسأله لماذا يا أبى ؟ كيف تشكر الله على هزيمة الوطن ؟ فأجابه الاب الشيخ : لو كنا انتصرنا ياولدى لكنا قد فُتنّا فى ديننا من الشيوعية . وقد أثار هذ القول الكثيرين ممن يحبون الشيخ محبة خالصة ، حتى أن واحدا منهم هو الشاعر الكاتب مصطفى بهجت بدوى كتب فى " الاهرام " مقالا موجزا تحت عنوان " لا يا شيخنا الشعراوى " يقول فيه " أما إننى كنت وما زلت من محبى الشيخ محمد متولى الشعراوى ومن المعجبين به فهذا ما لا أخفيه . إننى أبدى اعجابى كلما سمعت تفسيره الفياض المحلّق فى دقائق اللغة العربية وفى المجاز ومعانى وأحكام القرآن الكريم . ولعلى كتبت هنا أعبر عن ذلك . على اننى لست من " مجاذيب " الشيخ الشعراوى ولا ممن يبلعون له " الزلط " عند الغلط (كما يقول المثل الشعبى المصرى) . ولقد اتصل بى بعض القراء يتساءلون كيف قال الشيخ الشعراوى ما قال فى حديثه مع طارق حبيب ، ولم أكن قد سمعته . والحق إننى تشككت فيما نسبوه إليه لا لأنه " معصوم " بل لشدة غرابته ولاحتمال أن ثمة لبسا فيه . وحين تحريت تبينت أنه بالفعل قاله ، واننى لا اصيبه بجهالة ! فهل معقول يامولانا أن تصلى لله ركعتى شكر لأن مصر لم تنتصر فى ٥ يونيو ١٩٦٧ حتى لاينسب نصرها إلى " الشيوعيين " ؟ .. لا ياشيخنا .. كله إلا ٥ يونيو من فضلك ! اكانتا ركعتى شكر أم شماتة ، وفيمن .. فى أبشع كارثة حاقت ببلدك وبلدنا وبالوطن العربى والإسلامى ؟ ومن قال أن مصر كانت تحكم " بالشيوعيين " .. مصر التى قلت عنها ـ بحق ـ فى بيانك بادانة التكفير والإرهاب إنها كانت باهلها ومساجدها وأزهرها وستظل حصن الإسلام الحصين ابدا ؟ ولقد أعلم أن لكل عالم هفوة .. ولكنها هذه المرة كبيرة من الكبائر ياسيدنا . إننا نرفض هذه المقولة بأشد مما رفضت مصر قديما القول الغوغائى " الحماية على يد سعد ولا الاستقلال على يد عدلى " . واعترف إننى بالغ الحساسية والوجيعة من هزيمة ٥ يونيو . كما إننى اعترف إننى لمت كثيرا بعضا من اليمينيين وبعضا من اليساريين باحوا لى إنهم لم تغضبهم هزيمة ٥ يونيو لأن قادة ثورة ٢٣ يوليو إذا كانوا انتصروا " لافتروا " وعلقوا لنا المشانق . وكنت أقول لهم أن مصر هى الابقى ، وأن هؤلاء القادة زائلون بطريقة أو بأخرى . فكيف تسنّى لك أيها الشيخ الجليل أن تكرر قولتهم علنا ، وبمنطق آخر مرفوض ؟ وفى الحديث الشريف " كل بنى آدم خطاءون ، وخير الخطائين التوابون " . وإن لك سابقة حين كنت وزيرا للأوقاف وتعجلت بقولتك أن السادات لايُسأل عما يفعل . ثم تبت عنها وآليت على نفسك أن تظل داعية لله فحسب . وأظن من حقنا أن نطالبك بمراجعة نفسك ، وباعتذار علنى . ولك من كاتب هذه السطور العبد الضعيف الخطّاء

الفقير إلى الله كل المحبة والأمل فى أن تبقى مكانتك الكبيرة محفوظة .. والله يغفر لنا جميعا " (١٩٨٩/١/٢٣) .

تلك كانت كلمات مصطفى بهجت بدوى ، واكتفى بها لأنها كلمات مفكر مسلم قلبا وعقلا لا يختلف عليه اثنان فى هذا التوصيف . وتجنبت كلمات أخرى كثيرة لكتاب ومفكرين من اتجاهات عقلانية وليبرالية واشتراكية مختلفة . وكلمات مصطفى بهجت بدوى وحدها ، تصور " الهلع " الذى أصاب الغالبية الساحقة من هاتين السجدتين لله على ما أصاب الوطن العربى من كارثة لم نتخلص من عبئها الباهظ الثقيل إلى اليوم . ولكن الشيخ الشعراوى استطرد فى حلقاته التلفزيونية يحرم نقل الأعضاء البشرية من جسد إلى آخر ، سواء كان الجسد المنقول عنه حيا أو ميتا . وقال إن الذين يتهافتون على الطب والجراحة إنما يعاندون إرادة الله . حينئذ تشعب الجدل بينه وبين الكتاب والفقهاء والمفكرين الإسلاميين ، حتى استدعى الأمر افتاء المفتى .

وفى هذا المناخ الذى اشاع فكرة " السجود لله شكرا على هزيمة الوطن " صدر كتاب " سراديب الشيطان " " لاحمد رائف صاحب دار الزهراء . كان عنوان " آيات شيطانية " قد ذاع صيته بين الناس الذين ظن بعضهم ـ كما حدث فى ايران ـ أن المقصود هم " آيات الله " من الايرانيين . ومن ثم فقد تبادر إلى ظنهم أيضا أن كتاب " سراديب الشيطان " هو الرد على كتاب سلمان رشدى . ولكن احمد رائف كان يعنى بسراديب الشيطان سجون عبد الناصر . وهى المفارقة التى لم تغير من جوهر الموضوع كثيرا ، لأن سجود الشيخ الشعراوى ركعتين لله على الهزيمة كان بسبب اعتقاده الراسخ إن عبد الناصر كان شيوعيا .

وفى هذه النقطة التقت أغلب تيارات الإسلام السياسى ، فجمال عبد الناصر الذى لم يكتب " أولاد حارتنا " كنجيب محفوظ الذى كتبها ، لايختلفان عن سلمان رشدى مؤلف " آيات شيطانية " ، فما الذى يجمع بين هؤلاء الثلاثة فى ضمير هذه التيارات ؟ وما الذى يفرق بينهم ؟

لا أحد يطرح هذه التساؤلات علنا ، ولكنها مضمرة فى أسلوب تناول ضجة سلمان رشدى .

وهى ضجة ذات خصوصية مصرية لهذه الأسباب ، فهى ضجة دينية هنا أو هناك من العواصم العربية والإسلامية ، وهى ضجة سياسية هنا أو هناك من العواصم الغربية والعالمية . ولكنها ضجة مصرية فى مصر ، كأن سلمان رشدى مصرى مع وقف التنفيذ ، وكأن الخمينى هو الامام الغائب عن

مصر ، وكأن " آيات شيطانية " اسم مستعار لـ " أولاد حارتنا " .

أصبح الكاتب والكتاب والمكتوب على الجبين ظاهرة مصرية : من المسرح والممثلين والجمهور ، بالرغم من أن هذا الجمهور لم يقرأ الرواية . بل هذه هى " الرواية " ، فالمثل يقول أن الجنازة حارة والميت كلب ، ولكن الناس لاتعرف الميت . إنها ترى النعش محمولا على الأعناق . والواجب يقتضى السير فى الجنازة ، ولابأس من البكاء واللطم أحيانا على المرحوم . ولكنه ليس مرحوما ، بل هو ملعون . هذه هى الصفة التى غلبت .

غير أن مفارقة الرواية التى لم يقرأها أحد ، استدعت الموافقة على الحكم الذى لم يقرّه أحد . الجميع يلعنون سلمان رشدى ، والجميع يلعنون الخمينى أيضا . كلاهما يستحق اللعنة . كيف يتساوى اللاعن والملعون فى لعنة واحدة ؟ كما أنك لاتستطيع الجواب على سؤال الحكم . أنت تثق فى الذين قرأوا الرواية وفى الذين اصدروا الحكم على السواء ، حتى إذا لم تتنبه إلى ذلك ، وربما لاتريد أن تتنبه .

وكنت ألقى محاضرة فى قصر الثقافة بالإسكندرية حين سألتنى طالبة من كلية الآداب : ما رأيك فى " أولاد حارتنا " ؟ سألتها بدورى : هل قرأت الرواية ؟ أجابت فى فزع : أنا ؟ مستحيل أن أقرأها ، حرام . سألتها مرة أخرى : كيف تحكمين دون قراءة ؟ أجابت فى حسم : لأننى أثق فى شيوخ الأزهر ، وقد قالوا إنها حرام .

يتفق الأمر ويختلف فى قضية " آيات شيطانية " . أغلب المثقفين فى مصر لم يقرأوها ، ولكن بعضهم قرأ نتفاً فى الصحافة الإنجليزية أو بضعة أسطر فى العربية أو أجزاء من فصول فى الفرنسية . لم يقرأها كاملة فى نصها الأصلى سوى أفراد معدودون . كان الوحيد الذى قال أنه قرأها أحمد بهاء الدين ، فكتب حولها ستة أعمدة . ولكن المقال الساخن الذى كتبه أنيس منصور يؤكد أنه قرأها أيضاً . ومع ذلك فالأكثرية الساحقة التى لم تقرأها ليست متطفلة . كانت الظاهرة ـ وما تزال ـ هى الأمر المهم ، فالمعالجات كلها كانت تخفى شعوراً من الصعب إخفائه : إن أصحابها يحللون إشكالية مصرية من الطراز الأول . إنهم لا يكتبون " عن " ، ولا يعلقون " حول " ، وإنما هم وجدوا أنفسهم " فى " . هذه هى المسألة . صحيح هناك فرق بين الكتابة عن أرمينيا والكتابة عن أفغانستان ، كما أن هناك فرقاً بين الكتابة عن الصين والكتابة عن فلسطين . ولكن الفرق الأكبر والأخطر هو بين هذا كله وبين الكتابة فى " آيات شيطانية " داخل مصر ، حيث يكتسب مثل هذا الموضوع أبعاداً مصرية خالصة . لذلك ، فقراءة الرواية أو عدم قراءتها لا يمثل فى حالتنا أى ضغط ، وإنما الحدث الخارجى هو

الذى يفجر أو يتفجر بمجرد تماس الطائرة بالأرض ، لأن مختلف أدوات الاشتعال حاضرة .

الأداة الأولى هى بعض التيارات العنيفة التى تلجأ إلى الدين لتستولى على الدنيا . وهذه التيارات مستعدة دائماً لاختراع سلمان رشدى إذا لم يوجد أو استيراده إذا أضطرتها الظروف .

والأداة الثانية هى الخوف المكدس فى طوايا النفس ، الخوف المركب ، الخوف من العنف والعنف المضاد والتخوف من الغلاء والخوف من الغد والخوف على الإبن والبنت من البطالة ومن الإدمان ومن الغواية .

والأداة الثالثة هى الإضطراب الفكرى الشامل ، فليست هناك قيادة فكرية أو روحية تضمن الحد الأدنى من الالتزام . تعددت المشاريع الفكرية ، ولكن ليس هناك " المشروع " . ازدادت الفجوة اتساعاً بين النخبة والشارع ، وازداد الشارع انقساماً وأمية .

وتتلاحق المشاهد المخزية والجرائم المحزنة باعتبار أن " الغد " سيحل مشاكله بنفسه . ويأتى الغد بمشاكل جديدة . ولكن أحداً لم يكن لينتظر سلمان رشدى . الناس فى حالة انتظار " جودو " الذى لا يأتى أبداً . ولكن سلمان رشدى جاء دون انتظار ، لم يكن أحد بانتظاره .

كان الضمير الشعبى فى مصر قد استقر منذ وقت بعيد على أن أقصى درجات الجنوح هى "علمانيـة " الشيخ على عبد الرازق والدكتور طه حسين ، وأن أقصى درجات العقاب هى الفصل من العمل . كان على عبد الرازق فى " الإسلام وأصول الحكم " (١٩٢٥) يقول ولا خلافة فى الإسلام ، وأن خليفة الله على الأرض هو الإنسان . لذلك ثار الملك فؤاد الذى كان يعد نفسه ليكون خليفة المسلمين بعد انهيار الخلافة العثمانية . ولو كان الشيخ على عبد الرازق حياً لثار عليه أمراء الجماعات الإسلامية . وكان على عبد الرازق من أسرة سياسية غنية وقاضياً شرعياً ، ففصلوه من عمله وصادروا كتابه . ولكن الكتاب الآن على الأرصفة يقرأه الناس فيعجب به البعض ويلعنه الآخرون . ولا أحد يهدر دم أحد . حتى طه حسين الذى أصدروا عنه الكتب البذيئة ، لم يهدر دمه أحد . واقصى عقاب ناله هو " التحقيق " معه بواسطة النيابة عن كتاب " فـى الشعـر الجاهلى " (١٩٢٦) .

ولكن بعد أكثر من نصف قرن سبق الشعراوى الخمينى عندما اتهم توفيق الحكيم ويوسف أدريس وزكى نجيب محمود بالكفر لأسباب مختلفة . كان الحكيم قد بدأ ينشر حلقات فى " الأهرام " عنوانها

العام " حديث مع الله " . ولكن الشيخ رأى أن هذا كفر لأن الله لا يتحدث مع غير الأنبياء . يستطيع الإنسان أن يناجى الله ، ولكن الله لا يتكلم مع غير الأنبياء . قال إن هذا كفر . وقد ترجم البعض عبارة الشيخ الشعرواى بأن الرجل قد استوجب الموت . ولكن أحداً لم يقتل الحكيم . لقد غيَّر العنوان إلى " حديث إلى الله " وكفى المؤمنين شر القتال . أما يوسف أدريس ، فبعد أن وصف الشيخ وصفاً هجائياً ، فقد اضطر لأن يعتذر علناً على صفحات " الأهرام " . ولكن ما كُتب كان قد كُتب . وظل التقليد المصرى سارى المفعول : طه حسين يحذف الفصل المثير للغضب ويضيف أربعة فصول ويسمى الكتاب " فى الأدب الجاهلى " ، وعلى عبد الرازق يرفض إعادة طبع كتابه إلى يوم وفاته . غير أن أحدهم (إسماعيل أدهم ، وقيل إنه أحمد زكى أبو شادى) ينشر كتابا فى الزمن القديم عنوانه " لماذا أنا ملحد " ويرد عليه أبو شادى باسمه الصريح " لماذا أنا مؤمن " . ويكتب عبد الرحمن بدوى عن " تاريخ الإلحاد فى الإسلام " فلا يصيب أحدهم أذى من قريب أو بعيد .

ولكن الدنيا تغيرت . وأصبح ما كان يستطيع أن يكتبه طه حسين أو العقاد منذ ثمانين سنة ممنوعاً من الصرف الآن . غير أن أقصى درجات المنع لا ترادف القتل .

هكذا وصلت ضجة سلمان رشدى إلى بيئة محددة الأوصاف : ماذا قال ؟ وهل يستحق القتل ؟ هل قرأ الخمينى " آيات شيطانية " ؟ هل للحكم بالإعدام صلة بما يجرى داخل إيران وما جرى منذ عشر سنوات من حفر صبور لآبار الدم واللحم والعظم ؟ هل من علاقة للحكم بكواليس " الحكم " الإيرانى ؟ وهل ثمة متغيرات فى العلاقات الإيرانية بين الشرق والغرب ؟ ووصلت الأمور إلى حدّ التساؤل : هل يمكن أن يكون سلمان رشدى " دسيسة إيرانية " قصد بها البعض إنقلاباً فى صفوف البعض الآخر ؟ .

لماذا هذه المبالغة على الجانبين من إهدار الدم إلى قطع العلاقات ؟ كيف أصبحت رواية عادية عنواناً رئيسياً فى العلاقات الدولية ؟ وهلى سيقتلون سلمان رشدى حقاً ، أم أنهم قتلوا أشياء أخرى نجهلها ؟ هل أمسك الخمينى بنصف المقبض وأمسك الغرب بالنصف الآخر ثم غرسا السكين فى جسد الجميع : الشعوب والحضارة والحرية ؟

أجوبة الكتاب والمعلقين المصريين تشكل تجربة حية ، لا للجواب على هذه الأسئلة ، بل لصياغتها فى إطار " الأوجاع " التى تلاحق الناس قبل ملاحقة رشدى لمحفوظ ، وتتسابق إلى قلوبهم وعقولهم بأسرع من سباق الخمينى والشعراوى .

***

إنها ليست جريمة غامضة ، نبحث فيها عن الجناة والضحايا والوسائل والغايات ، بل هى أقرب ما تكون إلى " الجريمة الكاملة " التى تم الاحتياط لكل " ثقب " فيها ، ومع ذلك فإنها أخيراً تنكشف لأى سبب " تافه " . وليس أتفه من القول بأن سلمان رشدى أو روايته يمكن أن يهز الإسلام أو أى دين . لذلك قال بعض الخبثاء أن الأمر لا يخرج عن أحد احتمالين : إما أن الخمينى أعطى لرشدى مبلغاً يفوق الخيال ليكتب هذه الرواية ، أو العكس : أن يكون رشدى قد أعطى الخمينى ليصدر تلك الفتوى . هذه " النكتة " تلخص الموقف بأكمله ، فالمسألة تكمن فى الرواية التى أغضبت المسلمين والمسيحيين وكل المتدينين ، ولا تكمن فى الفتوى التى أغضبت الغربيين والمغتربين والمستغربين ، فالرواية ليست أكثر من عود ثقاب كان يمكن أن ينطفىء دون مجهود من نسمة هواء عابرة . والفتوى ليست أكثر من صفيحة بنزين كان يمكن أن تجف على أى أسفلت . ولكن المشكلة بدأت بإلقاء عود الثقاب علـى صفيحة البنزين ، وبإلقاء ملايين من أصابع الديناميت على ملايين الأطنان من صفائح البنزين والمازوت . كانت أعواد الثقاب جاهزة مثل " آيات شيطانية " ، وكانت صفائح الزيت حاضرة مثل " الفتوى الخمينية " . ولكن الحريق لم يشتعل ويتوهـج إلا حين التقـى " هذا " العود من الثقاب بـ " تلك " الفتوى .

هل معنى ذلك أن الحريق كان سيحدث حتماً ، سواء كان هناك سلمان رشدى ، أو لم يكن ، وسواء كانت هناك فتوى الخمينى أو لم تكن ؟ فى مصر يبدأ الجواب من قرار مجمع الفقه الإسلامى فى المملكة العربية السعودية ، وينتهى عند قرار الأزهر بتأليف كتاب يرد على كتاب سلمان رشدى . ولا مكان على الإطلاق لفتوى الخمينى أو لآيات شيطانية . أى أن أحداً فى مصر لم يقف إلـى جانب الفتوى ، كما أن أحداً لم يقف إلى جانب سلمان رشدى . ومن اللافت للنظر أن صحافة الإسلام السياسى لم تعط الموضوع حجماً أكبر مما يستحق . كان مجلس المجمع الفقهى فى مكة المكرمة قد حدد الخطوات اللازم اتخاذها ضد الكاتب على النحو التالى :

١ ـ ملاحقته بدعوى قضائية جزائية تقام عليه وعلى دار النشر (بنجوين) التى نشرت له هذه الرواية فى المحاكم المختصة فى بريطانيا ، وأن تتولى منظمة المؤتمر الإسلامى رفع هذه الدعوى .

٢ ـ تقام على الكاتب دعوى جزائية فى بلد إسلامى من قبل النيابة العامة فى هذا البلد وأن تتم محاكمته غيابياً ويحكم عليه بما توجب الشريعة الإسلامية فى أمثاله (حتى ولو لم يكن لهذا الحكم مجال تنفيذى فورى) .

٣ ـ اعتبار أن الإعتذار الذى قدمه هذا الكاتب ونشرته الصحف البريطانية وقال فيه أنه (يأسف

لإنه أساء إلى مشاعر المسلمين الصادقين) هو اعتذار فارغ لا يغير من افتراءاته الإجرامية ولا يغسل شيئاً من جريمته الشنعاء ، لأن الاعتذار فى هذه الحالة يجب أن يتضمن الإقرار والاعتراف بأن ما ذكره غير صحيح وأن ينشر ذلك فى وسائل الإعلام .

٤ ـ مقاطعة دور النشر التى نشرت كتاب سلمان رشدى .

أما الأزهر ، فإن النص الذى أعلنه الدكتور عبد الله المشد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر يقول " إن قرار الخمينى بإهدار دم مؤلف كتاب (آيات شيطانية) مخالف للقواعد والأصول الإسلامية ، لأن الإسلام يطلب ممن يقيم الاتهام أن يقدم البيِّنة أو الدليل على اتهامه ، ويطلب من المتهم أن ينفيها عن نفسه إما ببينة ودليل أو بحلف اليمين ، ولهذا فإصدار الحكم على أى إنسان فى غيبته دون أن يتمكن من الدفاع عن نفسه مخالف لأصول الشريعة الإسلامية . وإذا كان عند إيران ما يؤيد دعواها من أن سلمان رشدى قد كفر وارتد فيجب استدعاؤه ومناقشته فى دعواه أو فيما ينسب إليه ، والحكم على سلمان رشدى لمجرد التهمة مخالف لكتاب الله وسنّة رسوله " .

هذان هما المرجعان الدينيان اللذان كانا حاضرين فى صفوف الرأى العام المصرى قبل أن يدلى رجال الفكر الإسلامى والمثقفون المصريون بآرائهم التى سنتابعها حسب الموقف الفعلى لأصحابها من الحدث لا حسب هوياتهم الفكرية المعروفة سلفاً . وعلينا أن نضع فى الاعتبار أنه لم يكن لمصر ـ الدولة أى موقف رسمى معلن ، شأنها فى ذلك شأن الأقطار العربية الأخرى .

نستطيع بعدئذ أن نصنف أنماط التفكير المصرى فى هذه القضية على النحو التالى :
النمط الأول يرى أطراف الحريق ثلاثة : الكاتب والغرب والخمينى .
الطرف الثانى يرى أن طرفى الحريق هما رشدى والخمينى .
النمط الثالث برى أن رشدى والغرب هما الطرفان الرئيسيان .
الطرف الرابع يدين سلمان رشدى وحده .
النمط الخامس يدين الخمينى فقط .

النمط الأول

صلاح منتصر (رئيس مجلس إدارة دار المعارف ، ورئيس تحرير المجلة الأسبوعية " أكتوبر ")
قال :

" كتاب مستفز لمشاعر أى مسلم ، ولم يقبل عليه أحد فى البداية إلى أن خرج الخمينى بإعلان يخصص فيه مليونى جنيه استرلينى لمن يقتل سلمان رشدى .

وكما لو أن وسائل الإعلان الإنجليزية كلها كانت فى إنتظار هذا الإعلان لكى تفضح ما أخفته ...

كان سلمان رشدى الوجه الشيطانى لمسلم مرتد ، وكان الخمينى الوجه القبيح الذى اختفت وراءه أقلام الحقد فى الغرب "

(الأهرام ٢٥ ـ ٢ ١٩٨٩) .

" ... وربما كان أسوأ ما فى الموضوع تصدُّر الخمينى للقضية فى واجهة مرفوضة أصلاً ليس فقط داخل الغرب وإنما كذلك داخل الدول الإسلامية والمسلمين الذين يرون أن كثيراً مما يجرى فى إيران لا يمت إلى الإسلام وأن الإسلام منه برىء .

وليس صحيحاً أن إنجلترا تسمح بأن يقول أى شخص كل ما يريد فى أى موضوع يريد ، فهناك باب مغلق أمام خطباء هايد بارك وهو التعرض بالهجوم للملك أو الملكة "

(الاهرام ٢٦ ـ ٢ ـ ١٩٨٩)

" أعجبت كثيرا بما انتهى إليه (مجلس المجمع الفقهى فى مكة المكرمة) وإعلانه الواضح باعتبار سلمان رشدى بما اتاه من مفتريات .. مرتدا عن الإسلام .. وإنه يستحق أن يطبق عليه حكم المرتد المتزندق المفترى على الله ورسله " .

(الاهرام ١٩٨٩/٢/٢٧)

ملاحظة أولية : يتضح من النصوص الثلاثة التى وردت فى " عمود " الكاتب اليومى أنه يقف ضد رشدى والخمينى والغرب بشكل عام . ولكنه عند التخصيص يهاجم أساسا ما اشتمل عليه " آيات شيطانية " من مساس بالعقيدة الإسلامية ، وبالتالى فهو يهاجم الخمينى دون تبرير مقنع ، إذ هو يوافق جوهريا على الإعدام بالرغم من (اعجابه) بتبريرات مجلس الفقهاء وقد نادت بالمحاكمة أولا . الهجوم على الخمينى إذن موقف سياسى مسبق ، ولكن الاتفاق مع حكم الخمينى هو الرؤية الحقيقية للحادث . وهى رؤية دينية استوجبت الهجوم أيضا على الغرب ، لا بسبب نظرة وتعامل الغرب مع المسلمين ، وإنما بسبب موقف " الإعلام " الغربى من الإسلام كعقيدة دينية لا كحضارة ولا كبشر .

سلامه احمد سلامه (مدير تحرير " الاهرام ") قال :

" هذه الفتوى (الخمينية) هي الحجر الضخم الذى أرادت به الدُّبّة أن تقتل الذبابة علـى وجه صاحبها ...

وتحولت الحملة (الغربية) من اجراءات سياسية دبلوماسية ضد الخمينى وإيران إلى حملة ديماجوجية دعائية ضد الإسلام والمسلمين ... مع أن أغلبية العالم الإسلامى لم توافق على فتوى الخمينى باهدار دم المؤلف المذكور إلا بعد محاكمته وسماع أقواله . ومع أن شيخ الأزهر أعلن أن أفضل وسيلة لمواجهة أكاذيب الكتاب هى الرد عليه بكتاب مماثل ...

ولكن إذا أراد الخمينى أن يحارب معاركه ضد بريطانيا أو ضد الغرب فلتكن على غير حساب المسلمين والإسلام . لأن معارك الفكر والفن والعقيدة لا تحارب فى عالم اليوم باهدار الدم أو بسلاح القتل والتعصب . وهى معركة خاسرة كما نرى الآن .

الوجه الآخر لهذه الضجة المفتعلة التى تتحمل بريطانيا مسؤوليتها الأولى هو أن الحديث عن حرية الفكر والعقيدة لا ينبغى أن تغطى حجم النفاق الغربى والانجليزى فى هذه القضية .. لأن حظر الكتب فى الغرب يباح حين تتوافق الأهواء أيضا " .
(الاهرام ٢٦ ـ ٢ ـ ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يتضح من مقال الكاتب أنه يناقش " الضجة " المثارة حول الكاتب والكتاب ، ويلقى بوزرها على كاهل الخمينى والغرب ، ويتفق مع قرار الأزهر بشأن المؤلف ، ويضيف إلى الإسلام كعقيدة أهمية المسلمين كبشر يتعرضون وتتعرض حضارتهم للتشهير المعنوى بسبب " صاحب الدبة " الإيرانى و " الذبابة " .

يوسف أدريس (الكاتب القصصى والمسرحى) قال :
" أن يهدر الإمام الخمينى دم سلمان رشدى ويصدر منشورا بأن من يقتله سيأخذ مليون دولار ، ويقتل أى أحد ممن اشترك فى نشر الكتاب ، فإن هذا السلوك هو بالضبط الذى يريده الغرب ليدلل به على همجية المسلمين وأنهم يستحقون السحق فى حرب صليبية أخرى ، ناجحة هذه المرة ، وتعود بما هو أغلى من كنوز الشرق القديم ، ببترول المسلمين العرب .

إن كتاب سلمان رشدى فى حاجة إلى كتاب عربى انجليزى يدحضه ويثبت افكه ، أما إعدام كاتب

فإنه يحيله إلى شهيد فكرة ومبدأ "
(الاهرام ١٩٨٩/٢/٢٧)

ملاحظة أولية : يتضح أن الكاتب فى " مفكرته " هذه يدين الخيمنى والغرب ، ويتفق مع قرار الأزهر بشأن المؤلف . ويعنيه فى هذه الحرب المسلمين كبشر وثروات قابلة للنهب فى أى وقت وكل وقت .

السيد ياسين (مدير مركز الدرسات السياسية والاستراتيجية فى " الاهرام ") قال :
" إن رواية سلمان رشدى (...) تهجم فيها على الرسول وعلى الإسلام بفجاجة شديدة .

إن سلوك الخمينى ليس هو الوسيلة المثلى للدفاع عن الإسلام ، فالإسلام يدافع عنه أنصاره حين يثبتون بالممارسة لا بالكلام أنه دين التسامح والعدل والحرية . وهذه هى الممارسة التى فشل فيها النظام الإيرانى فشلا ذريعا ، بحكم المذابح والاعدامات اليومية وبغير تحقق قضائى ، للخصوم والأنصار فى بعض الأحيان . وهى الممارسة التى فشلت فيها الجماعات الإسلامية فى مصر ، والتى ترفع شعار الإسلام من خلال ممارسة تقوم على إشاعة الإرهاب وممارسة العنف والفتوى الجاهلة بأن من حق أى عابر سبيل أن ينصب نفسه شيخا للإسلام ، ويباشر تغيير المنكر بيده ، هكذا بغير أى ضوابط وكأن الدولة بكافة أجهزتها قد اختفت ، وأصبحت الساحة مرتعا لكل متطرف .

ومن ناحية أخرى ، فرد الفعل الغربى والذى يرفع شعار الدفاع عن حرية التعبير ، ليس إلا نفاقا مفضوحا تمارسه أجهزة واقعة فى قبضة الصهيونية العالمية . إن لم يكن هذا صحيحا فأين كانت حرية التعبير فيما يتعلق بتشويه صورة العرب فى الإعلام الغربى ، والتحيز لإسرائيل على حساب حقوق الشعب الفلسطينى ؟ "
(الاهرام الاقتصادى ٢٧ ـ ٢ ـ ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يتضح من تعليق الكاتب أن " الدموية الخمينية " كأعلى درجات التطرف الدينى السياسى من موقع السلطة ، و " العنصرية الغربية " التى تجد تعبيرها الأقصى فى الصهيونية ، هما اللذان جعلا من كتاب " فج " سلاحا ضد المسلمين وحضارتهم . ويضيف أن الجماعات الإسلامية فى مصر نموذج للإرهاب السياسى باسم الدين ، وأنه مالم يثبت المسلمون من خلال الممارسة أن الإسلام هو دين العدل والحرية ، فإن صورتهم ستبقى هى صورة الخمينى ، فليس حكمه بالاعدام على مؤلف بذئ

قادما من فراغ ، وإنما من " تراث " دموى يعرفه العالم . وإن كان الغرب نفسه يمارس النفاق والتحيز على هواه ، وبخاصة فى القضايا المضادة للعرب ، والفلسطينيين منهم بوجه خاص .

رجاء النقاش (مدير التحرير العام لمجلة " المصور " والناقد الأدبى) قال :
" كان ظهور هذه الطائفة من الكتاب الشرقيين العرب منهم وغير العرب ، مصدر رضا وسعادة غامرة فى الغرب ، فهؤلاء الكتاب وعلى رأسهم الآن سلمان رشدى الهندى المسلم إنما يقدمون للغرب فى أدبهم وثيقة تشهد على صحة ما يقولونه عن الشعوب العربية والشرقية ، وعما فى هذه الشعوب من وحشية وتخلف وميل إلى البداوة وكراهية للتقدم والحضارة .

.. فالعداء للعرب والمسلمين والشرقيين عموما له جذور فى الغرب ، تغذيه مصالح كثيرة تريد لهذه المنطقة من العالم أن تبقى سوقا تباع فيها البضائع والأسلحة الخام

فهل الموقف الخمينى موقف سليم ومناسب لعلاج هذه القضية ؟ إننى لا أتردد فى القول بأن هذا الموقف خاطئ وسوف تكون نتائجه سلبية ، لأنه يعطى حطبا جديدا للنار المشتعلة فى الغرب ضد الإسلام والمسلمين .

هذا الأسلوب فى المحاكمة وتنفيذ الأحكام يؤدى إلى أن يصبح كل فرد فى هذه الدنيا قاضيا وشرطيا .. وهذه صورة مفزعة ومرعبة ليس وراءها إلا الخراب والدمار .. إن هذا الأسلوب يتناقض مع ما نعرفه عن الإسلام ، فهو دين العقل والحكمة والرحمة والعدالة .. والموقف الإسلامى الصحيح ـ فيما اتصور ـ هو الموقف الذى اتخذه الأزهر الشريف " .

(المصور ١٩٨٩/٣/٣)

ملاحظة أولية : يتضح من مقال الكاتب أن الخمينية المتناقضة مع " الإسلام الصحيح " والغرب صاحب المصالح فى إفقار العرب والمسلمين والشرقيين عموما ، هما وجها العملة الواحدة التى تسمى " سلمان رشدى " أو " آيات شيطانية " . وتتمثل إضافة الكاتب هنا فى نقطتين : الأولى هى أن هذا المؤلف هو جزء من ظاهرة ثقافية يتاجر بها الغرب ، هى ظاهرة الكتاب والأدباء الذين يبيعون جلودهم السمراء أو الصفراء أو السوداء ليفوزوا بفروة الخروف الأوروبى الأبيض . وهو الخروف الذى يأكل حقولنا على آخرها ثم يأكله أصحابه فى العيد ، ويرمون لغيرهم بالفروة التى لاتغير لون الجلد أبدا .

ملاحظات عامة

هؤلاء خمسة من المشتغلين بالكتابة ، أى أنهم من قادة الرأى العام . واحد منهم فقط (منتصر) ينطلق فى الربط بين رشدى والخمينى والغرب من رؤية دينية ترتكز على المرجع السعودى . أما الأربعة الآخرون فإنهم ينطلقون من رؤية ثقافية ـ اجتماعية بدرجات متفاوتة تركز جميعها على الغرب والخمينى بعد ادانتها للكاتب والكتاب ، والأزهر يشكل مرجعا لثلاثة منهم . ونلاحظ أن أربعة آراء من هذا النمط عبرت عن نفسها فى صحيفة يومية هى " الاهرام " ورأى واحد عبر عن نفسه فى مجلة اسبوعية هى " المصور " ، مما يعنى أن هذا النمط قد حظى برقعة واسعة من القراء . ويتفق أربعة (سلامة وادريس وياسين والنقاش) حول موقف الغرب من العرب والمسلمين كبشر منهوبين أو مهانين ، مطرودين أو مطاردين . وكذلك يتفقون حول الموقف من الخمينى بدرجات متفاوتة .

النمط الثانى

أحمد بهاء الدين (الكاتب الصحفى ورئيس مجلس الإدارة ورئيس التحرير السابق لعدة مؤسسات وصحف) قال :

" كنت قد اشتريت رواية (آيات شيطانية) .. فلم اهتم بقراءتها إلا مؤخرا ، بعد أن انفجرت هذه الضجة كلها .

يتحدث (رشدى) فى فصل عنوانه الإمام عن رجل له أنياب وأظافر . وتجرأ على الإسلام ورموزه ببذاءة ليس لها مثيل فى أى كتاب آخر عن الإسلام "

(الاهرام ٢٦ ـ ٢ ١٩٨٩)

" إن الكتاب ، كما قلت فى أول هذه الأحاديث ، حقير ، صادر عن نفس مريضة ، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها وهويتها ، وتتخلص منها جميعا كما تتخلص من متاع قديم .

لا أظن أن رد فعل الخمينى بالفتوى باهدار دم مؤلف " الآيات الشيطانية " كان هو التصرف الصحيح " .

(الاهرام ١٩٨٩/٣/١)

ملاحظة أولية : صاحب هذه الكلمات هو الكاتب الذى قرأ الرواية ، وهو الذى كتب ستة أعمدة فى " الاهرام " بين ٢٥ ـ ٢ ـ ١٩٨٩ و ٢ ـ ٣ ـ ١٩٨٩ شرح فيها بموضوعية هادئة علاقة إيران

بالغرب ، ولخص أحداث الرواية تلخيصا سريعا " فناقل الكفر كافر فى هذا المجال " كما قال ، ثم شرح معنى الحرية فى الغرب ، ومعنى السيادة التى اعتدى عليها الخمينى باهدار دم مواطن بريطانى ، ثم شرح تاريخ حرق الكتب وردد ما قاله هاينى الشاعر الالمانى " إذا حرقت الكتب فى مكان فلابد أن يتلوه حرق البشر " . وردد ما قاله بارى جيمس من أن العرب نقلوا التراث اليونانى إلى أوروبا ولم يحرقوه رغم أنه بمعنى ما تراث وثنى .

نجيب محفوظ (الروائى الفائز بجائزة نوبل) قال :

" (كان) الأزهر مثلا طيبا فى تصديه للكتاب بالرد عليه فى كتاب آخر (وكذلك) فتوى فضيلة المفتى (..) أن للإسلام رسالة غير الإرهاب والتحريض على القتل .

إن الخمينى أساء للإسلام والمسلمين اساءة لاتقل إن لم تزد عما قصده مؤلف الكتاب .

إن على المفكر أن يتحمل مسؤولية فكره فى حدود إيمانه وشجاعته وظروف مجتمعه .

أيدت مطالبة الأزهر بمنع طبع " أولاد حارتنا " طالما أن رأيه فيها لم يتغير . وإن (كان) الربط بين كتابى وكتاب رشدى خطأ بالغ . وإنى كبير الأمل فى أن أوضح للمعترضين عليه وجه الحق فيه .

إذا كان رشدى قد انحرف بخياله فإن المسلمين أساءوا التصرف بالمظاهرات وحرق الكتاب واهدار الدم .

أقترح أن تعلن الدول الإسلامية رفضها للإرهاب واهدار الدماء باسم الإسلام .

(و) أن تطالب الدول باحترام الديانات والمقدسات لدى الشعوب مع عدم التعرض لحرية البحث العلمى القابل للمناقشة .

(و) أن تقاطع دور النشر التى تتولى نشر الكتاب " .

(الاهرام ١٩٨٩/٣/٢)

ملاحظة أولية : الكاتب هو الأكثر قربا من حساسية القضية المطروحة بصفته مؤلف رواية مصادرة أزهريا ، ولكنه الكاتب الأكثر إدانة للخمينى ، وهو الوحيد الذى قدم اقتراحات محددة تترجم إدانة الإرهاب وإدانة الكاتب فى وقت واحد .

ملاحظات عامة

الكاتبان بأسلوبين مختلفين يحرصان على اطفاء الحريق ، بشرح أولهما لمعنى الحرية فى الغرب ،

وبانحياز الثانى لهذا المعنى .

النمط الثالث

أنيس منصور : (الكاتب ورئيس مجلس الإدارة ورئيس التحرير السابق) قال :

" كانت المملكة العربية السعودية أسبق الدول إلى إدانة المؤلف وروايته البشعة .

من المؤكد أن سلمان الكذاب قد تعمد الاساءة إلى الإسلام والقرآن والرسول والوحى . أما اللغز حقا فهو موقف السوفيات فى مساندة رجل مسلم اساء إلى الإسلام لا فى الهند وافغانستان ولكن إلى المسلمين فى كل مكان .

وموقف العالم كله وراء سلمان الكذاب ـ قبل إدانة الخمينى له وبعد ذلك ـ كأنها مؤامرة شرقية غربية على الإسلام ورسول الإسلام "

(أخبار اليوم ٢٥ ـ ٢ ـ ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يتضح أن الكاتب يعتمد المرجع الإسلامى الذى انعقد فى السعودية ، وقد اهتم بإدانة المؤلف إدانة شرعية . ولكنه يضيف الغرب إلى قائمة الاتهام ، ومن ضمن الغرب الاتحاد السوفيتى الذى قال الكاتب أنه رشح المؤلف لمجلس رئاسة اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا . ولكن وزارة الخارجية الأمريكية ، على العكس من ذلك ، عاتبت السوفيات لأنهم لم يحتجوا على الخمينى . ثم انجلت الأمور عن الموقف السوفيتى الرسمى : الخمينى كرجل دين أصدر حكمه ولكن الحكومة الإيرانية لم تهدر دم رشدى ، وحرية الفكر والتعبير مقدسة ، والإرهاب محرم .

فهمى هويدى (الكاتب الإسلامى) قال :

" إن مؤلف الرواية ـ سلمان رشدى ـ رجل ارتد عن دينه ، وأشار إلى ردته تلك فى كتابه ، فانخلع منه تماما . (تلقيت الكتاب وقرأته)

إن الجدل الدائر فى الغرب حول الموضوع كشف عن كم لافت للنظر من مشاعر الكراهية والازدراء بالإسلام والمسلمين .

مستوى الحركة فى العالم الإسلامى ـ باستثناء إيران ـ كان دون ذلك (التحرك الغربى) بكثير ، فقد ترك الأمر للمجالس الإسلامية والمجامع الفقهية " .

(الاهرام ٢٨ ـ ٢ ـ ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : بالرغم من أن الكاتب قد عنى أساسا بإدانة رشدى والغرب ، فإن هذه الإدانة

انطلقت من رؤية دينية خالصة مما جعل الكاتب فى مجال المقارنة بين إيران والمجلس الفقهى (فى السعودية) يصف الاكتفاء بقرارات هذه المجالس وصفا سلبيا . كذلك اشار الكاتب إلى تصريحات نجيب محفوظ التى أدانت التحريض على قتل رشدى ، إشارة عاتبة .

ملاحظات عامة

يختلف الكاتبان فى توصيف رشدى وتقييم الغرب ، والموقف المضمر أو الصريح من الخمينى ، فالكاتب الأول ـ الذى لم يقل صراحة أنه قرأ الرواية ولكنه لخص خطوطا عريضة منها ـ تكلم عن رشدى والغرب كلاما سريعا غاضبا تركز أكثر على ماقاله عن السوفيات ، الأمر الذى تعارض مع التصريحات الرسمية السوفياتية والأمريكية . أما الكاتب الثانى فقد تولى التصريح بدلا من التلميح فى عرض الرواية ـ التى قرأها ـ وتحليل موقف الغرب منها . وكلاهما لم يجرِّح الخمينى ، ولكن احدهما (انيس منصور) اشاد بالسعودية . وهو يقصد مجلس الفقهاء الذى أدان فهمى هويدى الاكتفاء به .

النمط الرابع

خالد محمد خالد (المفكر الإسلامى) قال :

" أنا لم أقرأ الكتاب ليكون حكمى عليه موضوعيا عادلا ..

ولكنى أقول إن صدقت الرواية التى تناقلها البعض .. فهذا يعنى اسقاطا للرسالة كلها وابطالا للوحى . إن وجهة نظرى ترى فى أن المرء لو بدل دينه اقتناعا فترك أمره لله أولى .. ما لم يتخذها سبيلا لاهانة الدين والتحريض ضده . ولكن إن كان مصحوبا بسلوك عدوانى .. فإن للكاتب أن يعتذر ويستتاب ، فإن تاب عفا الله عما سلف . وإن لم يتب وارادوا إقامة حد الردة فإن الدولة المسلمة التابع لها هى التى تقيم الحد وليس أى فرد أو أية جماعة " .

(المصور ١٩٨٩/٣/٣)

ملاحظة أولية : يتضح مبلغ الحذر عند الكاتب فى تحفظه المبدئى من أنه لم يقرأ الكتاب حتى يصبح حكمه " موضوعيا عادلا " . ومعنى ذلك أنه يمتنع أصلا عن الحكم ، ومن امتنع عن الحكم عن نفسه ، فإنه يمتنع عن غيره . وفى التعميم ، فإنه يفرق فى مجال الارتداد بين الاقتناع والسلوك العدوانى . وفى الحالة الأولى يترك الأمر لله . وهو اجتهاد شجاع . وفى الحالة الثانية (غير القائمة عمليا بالنسبة لسلمان رشدى) يقام الحد بمعرفة الدولة لا بأية وسيلة أخرى .

محمد سيد طنطاوى (مفتى الديار المصرية) قال :

" خير علاج لأمثال هؤلاء أن يقرأ الكتاب ويرد عليه ردا علميا بحيث تزهق الاباطيل التى اشتمل

عليها هذا الكتاب ، ويعرى صاحبه ويبين خطأه ، وأنه قد افترى على الله كذبا فيما قاله . أما عملية قتله فهذه مسألة لاتجوز إلا إذا ثبتت عليه جريمة يستحق من أجلها القتل . والذى يقوم بتنفيذ العقوبة هو الحاكم المسؤول "

(المصور ١٩٨٩٣/٣)

ملاحظة أولية : يكتسب رأى المفتى ثقلا خاصا ، وهو يطابق رأى الأزهر .

عبد المنعم النمر (وزير الأوقاف السابق ورئيس اللجنة الدينية فى الحزب الوطنى الديموقراطى) قال :

" هذا الموضوع لايمكننى أن أبدى رأيا تفصيليا فيه إلا على ماسمعته من أن الكاتب يهاجم القرآن وينسب بعض الآيات إلى وحى الشيطان . وإذا ثبت هذا فإن الكتاب هو خير شاهد على صاحبه بالارتداد عن الإسلام "

(المصور ٣ ـ ٣ ١٩٨٩)

ملاحظة أولية : يكتسب هذا الرأى أهمية من كون صاحبه المسؤول الدينى الرسمى للحزب الحاكم .

ملاحظات عامة

يمكن استخلاص الرأى العام الإسلامى فى مصر من هذا النمط الذى يصوغ رأى المؤسسة الدينية الرسمية (طنطاوى والنمر) وغير الرسمية (خالد) . وكانت جريدة " النور " التى تعبر إلى حد ما عن أحد تيارات الإسلام السياسى قد هاجمت المؤلف والكتاب ، وكذلك فعلت جريدة " الشعب " لسان حال التحالف الإسلامى . وإن كانت صاحبة مقال " الشعب ". قد ألمحت ايضا إلى تصريحات نجيب محفوظ بلهجة العتاب ، إلا أن المقال لم يتجاوز فى مجمله حدود الرأى العام الإسلامى فى مصر .

النمط الخامس

محمد أحمد خلف الله (الكاتب الإسلامى والمفكر القومى العربى) قال :

" .. وعندى أن الخمينى لم يلتزم بالقرآن الكريم عندما أهدر دم مؤلف كتاب الآيات الشيطانية ، وأنه بعدم التزامه هذا قد اساء إلى الإسلام أولا ، ثم إلى نفسه ، وإلى بقية المسلمين .

سوف أعرض وجهة نظرى على أساس أن مؤلف رواية الآيات الشيطانية قد خرج حقا عن نطاق الدين

وأصبح فى الواقع مرتدا عن الدين الإسلامى .

وأبدأ بالحديث عن تسمية الرواية بالآيات الشيطانية ، وأقول فى ذلك : إن القرآن الكريم يأذن بهذ التسمية ، ولايكون القائل بها ابدا من المرتدين الكافرين . وإذن القرآن الكريم بهذا نأخذه من نوعين من الآيات القرآنية نعرضهما على القارئ (وقد اورد الكاتب هذه الآيات الكريمة) . أما حكم المرتد فى الإسلام فنبينه على الوجه التالى :

يجب التمييز بين الارتداد عن الإيمان من حيث هو عقيدة قلبية وعقلية ، والارتداد عن نظام الدولة الإسلامية القائم على ركن من اركان الإسلام ، والذى يعتبر الارتداد فيه أسلوبا عمليا للقضاء على نظام الدولة . إن النوع الثانى من الارتداد هو عملية تخريب فى بناء الدولة ، ويوضع فى النظم الحديثة موضع الخيانة العظمى للدولة (...) والارتداد فى زمن أبى بكر رضى الله عنه هو من هذا النوع .

أما تأليف كتاب من أى نوع يكون هذا الكتاب ، فلا يعتبر عملا عدائيا وتخريبيا لنظام الدولة ، وإنما يعتبر عملا ذهنيا قابل للخطأ والصواب ، ويتجادل الناس فيه ويحاور بعضهم بعضا .

وقد ينصب العمل الذهنى فى كتاب من الكتب حول الإيمان بالعقيدة الدينية أو الكفر بها ، وقد ينتهى العمل الذهنى إلى الخروج من الإيمان والعدول عنه إلى الكفر . لكن هذا الانتهاء لايؤدى فى الأحكام التى جاء بها القرآن الكريم فى شأن المرتد إلى قتله .

إن الخمينى يلعب لعبة سياسية ويلبسها ثوب الدين . لقد فشلت ثورته الإسلامية فى جانبها العسكرى . و(هو) يدرك من غير شك أن هزيمته العسكرية تكاد تأتى على زعامته الدينية ، ومن هنا راح (يحاول) فى هذا الحدث ايقاف هذا الهبوط الاضطرارى فى زعامته الدينية وقيادته للثورة الإسلامية " .

(الاهالى ١٩٨٩/٣/١)

ملاحظة عامة

هذا المفكر القومى والإسلامى الشهير بالعلم والشجاعة ، هو وحده الذى " قاتل " الخمينى فى الصحافة المصرية قتالا فقهيا ، ولم يوزع جهده على أكثر من جبهة ، لأن ماتوصل إليه سن شأن الآيات الشيطانية والارتداد كان عاصما له من التصدى لأى شخص غير الخمينى .

٤ ــ سلمان رشدى ، هل يقتل نجيب محفوظ ؟

فى الأسبوع الأخير من شهر مارس (آذار) ١٩٨٩ أصدر أحد تيارات الإسلام السياسى كتابين ، الأول عنوانه " قضية سلمان رشدى ـ ملف جديد فى صراع الإسلام والغرب " عن دار الرسالة ، والآخر عنوانه " الطريق إلى نوبل عبر حارة نجيب محفوظ " عن دار امّة برس للطباعة والنشر . والكتابان مصريان تأليفا ونشرا ، ومن ثم فهما يعبران أساسا عن أحد خيوط وخطوط الحركة الفكرية ـ السياسية المصرية . بل إنهما يعبران عن أحد خيوط وخطوط الحركة الإسلامية فى مصر ، وليس عن كل هذه الحركة .

ولكن هذا التدقيق لاينفى أن " الفكر " المطروح فى الكتابين يستجيب لهذه الدرجة أو تلك لاتجاهات الإسلام السياسية العامة ، وأيضا للاتجاهات الإسلامية عند الاحزاب السياسية الأخرى بما فيها الحزب الحاكم نفسه الذى يرفض ما يسميه " بالتطرف " رسميا . بل إننى أذهب إلى حد القول بأن الفكر المطروح فى هذين الكتابين يجد صداه الواسع لدى الغالبية الساحقة من شرائح المجتمع المصرى بما فيها الشرائح المسيحية . وليس خاليا من المغزى أن يقف كاهن قبطى غير منضبط فى حفل رسمى للدعاة المسلمين حضره رئيس الجمهورية ، وإذا بهذا الكاهن يفاجئ الجميع ـ والرئيس يلقى كلمته ـ هاتفا " نحن ضد سلمان رشدى ، نحن ضد آيات شيطانية " .

وبالطبع لم يكن أحد قد طلب من هذا الكاهن أن يصرخ بهذا الهتاف ، ولكنه اتخذ المبادرة دون توجيه أو استشارة ظنا منه أنه بذلك يجامل المسلمين . وبالفعل فقد سجل جمال سلطان فى كتابه " قضية سلمان رشدى " مايلى : " وقد أعلن أقباط مصر فى صراحة كاملة أنهم يرفضون ماجاء فى كتاب سلمان رشدى من إهانة للإسلام واعتداء على المسلمين ، فسجلوا بذلك سابقة حسنة لها دلالتها " (ص ٢٤) .

وهكذا فقد اثمر هتاف كاهن قبطى فى حفل إسلامى هذا " الصدى " الذى سيختلف ايقاعه بعد قليل حين يسجل الكتاب الثانى " الطريق إلى نوبل " إن بطريركية الأقباط الارثوذكس قد احتفلت وكرمت نجيب محفوظ بمناسبة حصوله على الجائزة العالمية .

ولكن الدلالة تبقى هى هى : إن الغالبية الساحقة من " الجماهير " التى تكابد فئاتها الأساسية آلاما مضنية فى سبيل لقمة الخبز وتعانى أهوالا مروعة فى سبيل الحد الأدنى من الحياة ويغزوها الجهل

المركب غزوا مكتسحا لقشرة الوعى ، ليس لديها ما يمنع من المشاركة " الوجدانية " فى لعن سلمان رشدى الذى لاتعرفه ولن تقرأ له حرفا فى الحاضر أو فى المستقبل . ذلك أنه بعيدا عن نشاط الجماعات الإسلامية السرى والعلنى ، هناك فى الجو العام ما يشبه الغازات الفكرية السامة أو المخدرة . لقد انعزلت النخبة أكثر من أى وقت مضى ، وأضحت الأفكار المناوئة للسموم تدور فى حلقات مفرغة كالدخان فى الهواء . ولأول مرة أصبح من الممكن أن تكتب ماتشاء ، ولكن دون تأثير يذكر . وليست صدفة لذلك أن تكون حالة " اللامبالاة " هى الشحنة التى تدفع الناس للسير نياما فى الطرقات العامة أو إنها تطاردهم فيمضون كأن أشباحا تلهب ظهورهم بسياط من نار . هكذا سقط الارتباط بين المواطن والعمل العام ، أيا كان هذا العمل العام ، سواء فى حزب أو جمعية خيرية . وكما أننا فى زمن الكلمة " الحرة " التى لاتجدى ولايسمعها أحد ، فإننا أيضا فى زمن " التعددية الحزبية " التى طال انتظارها ، ولكن أحدا لايتحزب سياسيا . الحزب فى مصر هو الجريدة . أما العمل السياسى فلا أحد يقبل عليه ، سواء كان الحزب معارضا أو حاكما . هناك حالة " لامبالاة " لها ماض ولها حاضر . الماضى هو تأميم العمل الحزبى فى الحقبة الناصرية ، لمصلحة النظام ، وتصفية الاستقلال التنظيمى عند المواطن المصرى بسلسلة من الجراحات النفسية والجسدية الاليمة . والماضى أيضا هو استزراع العمل السياسى كالنباتات الزجاجية فى مزرعة النظام الساداتى الذى " بادر " إلى ولادة ثلاثة أحزاب فى دار الاتحاد الاشتراكى ثم اطلقها بعد أن حدد لها إلى أين تذهب يمينا ويسارا ووسطا ، ففقدت المصداقية عند الناس . وحين تمرد البعض كان الوقت قد فات . أما الحاضر ، فهو الأرض الخراب التى أسفر عنها الانفتاح الاقتصادى المتوحش والهجرة إلى النفط والصلح مع العدو ، فانقلبت المعايير وسلّم القيم ولم تحل مكانها معايير وقيم جديدة ، وإنما حلّت الجرائم التى تحدث فى مصر للمرة الأولى عندما أصبح الاختلاس والتهريب والرشوة هى الطرق القصيرة إلى الثراء ، ولم يعد هناك حلم جماعى وطنى أو قومى أو إنسانى . وإنما أضحى " البحث عن مخرج " أو مهرب أو ملجأ هو الشغل الشاغل لمن نسميه بالمواطن العادى . وقد تبدى " الخلاص " فى ثلاث وسائل ، قد يجد المواطن ضالته فى إحداها أو فى اثنتين أو فيها جميعا حسب " الحال " . هذه الوسائل ليست طبقية ، فقد اخترقت الجسد الوطنى بمختلف فئاته رقواه ، وليست زمنية لأنها تمكنت من كل الأجيال .

أما الوسيلة الأولى فهى التزايد السكانى المروع ، وكأننا أمام ظاهرة الانتحار الجماعى بالمزيد من التكاثر ، رغم كل ما يقال عن أزمة الزواج والاسكان والفقر . والوسيلة الثانية هى الادمان على أحدث منجزات التخدير . والوسيلة الثالثة هى اللجوء إلى التنظيم الدينى أو الدينى الاجتماعى أو الدينى السياسى . والوسائل الثلاثة مرتبطة ببعضها بعضا من ناحية ، ومرتبطة بالانهيارات الكبرى فى الاقتصاد والفكر من ناحية أخرى .

فى هذا المناخ يحصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل التى تحدد لجنتها بوضوح إنهـا تقـدر روايتـه " أولاد حارتنا " تقديرا عاليا ، فيقيم الناس الافراح والليالى الملاح وتتحول مصر من أقصاها إلى أقصاها إلى أغنية من أعماق القلب . وفى هذا المناخ أيضا تصل ضجة سلمان رشدى الذى لم يقرأه أكثر من عدد أصابع اليدين فيشيع فى " الجو " غضب عام . لم يكن المصريون قد قرأوا نجيب محفوظ حين فرحوا (ماذا تساوى قراءة عشرات الالوف فى شعب يصل هذا العام إلى خمسة وخمسين مليونا ؟) . ولم يكن المصريون قد قرأوا سلمان رشدى حين غضبوا . غير أنهم فى الحالين سرعان مايديرون ظهورهم للفرح والغضب معا ، إلى حالة " اللامبالاة " التى تثمر الانفجار السكانى الرهيب والادمان والمبالغة فى التظاهر الدينى إلى حدود التناقض الكاريكاتورى أحيانا (كما هو شأن الحجاب مثلا حيث لم يعد فى أغلبه الاعم هو الحجاب الإسلامى المعروف بل هو موضة مزخرفة وملونة ومستوردة من لندن وباريس ، وتمضى المحجبات وقد اشتبكت ايديهن بأيدى اصدقائهن أو رجالهن فى الشوارع الليلية ، وعلى شواطئ النيل أو فى القوارب وصحارى الهرم والحدائق المهجورة ... الخ)

فى هذا الطقس المعبأ بالغازات الفكرية السامة ، يكتب جمال سلطان فى " قضية سلمان رشدى " عن " المخططات الأوروبية الصليبية العابثة فى ديار الإسلام (التى تعتمد) على تحريك نفر من أذنابها ، من طرف خفى ، ليخرجوا على العالم بكتابات مؤقتة توقيتا مضبوطا ، تُحدث ما يشبه الصدمة العقلية والوجدانية للمسلمين ،وتحاول التشويه لصورة الإسلام أمام العالم الغربى . هذا ما حدث مع كتاب على عبد الرازق ـ الإسلام وأصول الحكم ـ الذى صدر بعد عام واحد من اسقاط الخلافة العثمانية ليعلن على الناس أن لا حكم ولا سياسة فى الإسلام ، وكانت ضجة كبرى امتدت من مصر إلى اجزاء من العالم الإسلامى . وكان الأمر ذاته مع طه حسين فى كتابه ـ فى الشعر الجاهلى ـ الذى أصدره بعد عام واحد من انفتاح الجامعة المصرية ليشكك فيه بالقرآن المجيد والوجود التاريخى لبعض الأنبياء والمرسلين مثل ابراهيم الخليل عليه السلام " (ص٥) .

هذه هى الفكرة الأولى التى يضعها الكاتب فى صدارة الركائز التى يعتمد عليها : هناك مخطط أجنبى ينفذه " نفر من الأذناب " . وقد اختـار الشيـخ على عبد الرازق وطـه حسـين كعينـة لهـؤلاء " الأذناب " . وقال إن الهدف هو تشويه صورة الإسلام " أمام العالم الغربى " . وهى مفارقة تثير الدهشة على الأقل ، فما معنى أن يحرك الغرب أذنابه فى بلادنا لتشويه صورة الإسلام أمام هذا الغرب نفسه ؟ الأقرب إلى المنطق هو أن " الاذناب " يشوهون الإسلام أمام أصحابه أو المؤمنين به .. إلا إذا كان الغرب على وشك الإيمان بالإسلام ، لذلك رأت قيادته " الصليبية " أن تأتى " بشاهد من أهله " حتى تنقذ بلادها من فتح إسلامى جديد . وهو أمر لا أظن الكاتب يوافق عليه .

ثم أنه يحدد " التوقيت " الذى أصدر فيه كل من على عبد الرازق وطه حسين كتابيهما ، فيقول إن الكتاب الأول صدر بعد اسقاط الخلافة العثمانية . وهذا صحيح . ولكن مادلالة ذلك ؟ دلالته أنه ما كان يستطيع أن ينشر كتابه فى ظل الخلافة ، بل لقد صودر الكتاب وحوكم المؤلف وفُصل من عمله كقاض شرعى لأن الملك فؤاد كان يطمع فى خلافة المسلمين ، وهو الذى أوعز إلى الأزهر بمحاكمة على عبد الرازق . وفى حالة طه حسين ، فقد نشر كتابه فعلا فى العام التالى لانشاء الجامعة المصرية الرسمية . ولكن الكاتب لم يذكر أن الطلاب لم يثوروا ولا الاساتذة ، وإنما هى مناورات السياسيين التى انتهت عمليا إلى لاشئ ، ذلك أن النيابة العامة حفظت الدعوى . إن استبدال التوقيت الصحيح بتوقيت هامشى هو تغييب لأهم الأسباب والدلالات التى أدت بعلى عبد الرازق وطه حسين إلى الكتابة ، وأدت بالدولة إلى المصادرة . لقد كانت ثورة ١٩١٩ أهم الأسباب التى أشاعت قدرا من حرية الفكر والتعبير لاستئناف النهضة ودفعت المثقفين إلى التفكير بصوت عال . وكان اجهاض هذه الثورة بأيدى الدكتاتوريات عميلة الاحتلال البريطانى وفى طليعتها النظام الملكى ، من أهم عوامل التخلف إلى الوراء وتقييد حرية الفكر . وهكذا فإن جمال سلطان مؤلف " قضية سلمان رشدى " قلب الوقائع ومحتواها رأسا على عقب ، ذلك أن التسلسل الطبيعى للأحداث يفضى بنا إلى اليقين بأن اعداء الحرية الفكرية هم أنفسهم اعداء الحرية السياسية ، وهؤلاء كانوا دائما الدمى التى يحركها المحتل الاجنبى واستبداد القصر الملكى الذى كان يريد أن يرث الخلافة العثمانية ، سواء كان الذى يسكنه فؤاد أو فاروق .

إلا أن مؤلف " قضية سلمان رشدى " يقلب الوقائع ليصل إلى هذه الفكرة المحورية " إن الأحداث والتفاعلات التى صاحبت قضية كتاب سلمان رشدى أكدت بما لايدع مجالا للشك أن الحروب الصليبية ضد العالم الإسلامى لم تنته ، وإنما هى قائمة وممتدة " (ص٧) .

إذن ، فالكاتب ليس معنيا بالاستعمار الذى قهر ويقهر شعوبا بعضها لايدين بالإسلام ، وإنما تعنيه الحروب الصليبية التى يفرغها من محتواها الاقتصادى والسياسى لتصبح مجرد حروب دينية . هذا النوع من الحروب هو الذى مايزال مستمرا إلى الآن . وفى إطاره تجئ قضية سلمان رشدى ، التى لاتخرج عن كونها إحدى تجليات الحرب الصليبية ضد الإسلام ، فليس على عبد الرازق وطه حسين ونجيب محفوظ (كما سنتابع) إلا ادوات فى هذه الحرب التى بدأت ولم تنته .

الحرب المعلنة إذن هى حرب دينية بين المسيحية الغربية والإسلام الشرقى . ولكن المشكلة تبدأ من إقرار الكاتب صراحة أن الغرب الرأسمالى والاشتراكى ملحد . والأدق أن يقال أن الدين منفصل عن

الدولة فى هذا الغرب بشقيه ، وأن قطاعات تتسع هنا وتضيق هناك من الشعوب ملحدة ، وأن قطاعات غيرها مؤمنة . وفى حالة " الإيمان " فإن هناك أديانا غير اليهودية والمسيحية والإسلام تسيطر على قلوب وعقول المليارات من البشر . ولاشك أن هناك حروبا دينية ، طائفية ـ مذهبية ، مهما كان محتواها العميق اقتصاديا وسياسيا . هناك حرب بروتستانية ـ كاثوليكية فى أيرلندة ، وهناك حرب هندوسية ـ سيخية فى الهند ، ولكن أين الحروب الصليبية (الممتدة) إلى يومنا ؟ هناك استعمار غربى لكثير من بلدان العالم أيا كانت أديانها . وهو استعمار اقتصادى فى المقام الأول . وعلى هذا الصعيد فإننا نعلم من نظام نميرى فى السودان إلى نظام ضياء الحق فى باكستان ، أن الشريعة الإسلامية التى طبقت على الفقراء لم تجندُ المسلمين لمحاربة " الصليبيين " ، بل كان النظامان على وفاق عظيم مع الغرب " الصليبى " . أما إذا كانت الحروب الصليبية قد استهدفت بيت المقدس ، فإننا نعلم أن إيران الخيمنى هى التى تحالفت مع الكيان الصهيونى فى فضيحة " إيران جيت " ، ونعلم أن سودان النميرى هو الذى نقل اليهود الاثيوبيين إلى الكيان الصهيونى فى فضيحة " الفلاشا " .

إذا كانت الحرب دينية بين الإسلام الشرقى والغرب " الصليبى " فما الذى يمنع من أن تمتد هذه الحرب بين الشرق الإسلامى من جهة والعالم كله من جهات أخرى حيث تتعدد الأديان التى تختلف مع الإسلام من الالف إلى الياء ؟ اليست هذه دعوة إلى طمس التناقضات الحقيقية بين المسلمين وغيرهم من الشعوب فى جانب ، والمستغلين ـ بكسر الغين ـ فى جانب آخر سواء كان المستغلون من المسلمين أو غيرهم ؟ ولكن الكاتب يعلم أن مايسمى بالاقتصاد الإسلامى قد سقط فى مصر سقوطا مأسويا حين فقد عشرات الالوف أموالهم فى الشركات الوهمية " لتوظيف الأموال " تلك التى كانت تُدعى البعد عن الربا والفائدة وتمنح بعض المودعين ثلاثين وأربعين فى المائة من ودائعهم ، وإذا بها فى لحظة تنكشف عن كونها شركات للتهريب والرشوة . وكلّ ذلك باسم الإسلام الذى افتى سياسيوه فى مصر أن القطاع العام حرام وأن القطاع الخاص وحده هو " الإسلامى " . لذلك هرّبوا أموالهم إلى مصارف أوروبا والولايات المتحدة (المسيحية ، اليهودية ؟) ، أى إلى أجهزة الغرب " الصليبى " الذى يزعمون محاربته للإسلام ، أو محاربتهم له .

ومع ذلك فالكتاب ينتهى بأن الذين يدعون إلى حوار الحضارات إما أنهم مخدوعون " وإما أنهم خادعون يهدفون إلى استنامة الإنسان المسلم وتخديره بحيث تسهل اجراء عمليات غسيل المخ وغسيل الذاكرة وغسيل الوجدان ، ومن ثم انسحاقه حضاريا .. إن علاقة الشرق بالغرب مازالت كما كانت قائمة على أساس الصراع ، والصراع وحده " (ص ٣٧) . وهو يقصد الصراع الدينى ، فلابأس على الغرب الاستعمارى أو الرأسمالى ، فالمهم أن ينتصر الدين حتى ولو كان صاحبه مستعمرا ، بكسر

الميم ، أو رأسماليا مستغلا لاخوته المسلمين أبشع حدود الاستغلال . والمؤلف يؤكد أن المسلم " مُحارَب ومرفوض لا لشئ إلا لأنه مسلم " . ولم يسأل نفسه لحظة واحدة : ولماذا المواطن فى نيكارجوا أو فى السلفادور أو فى جنوب افريقيا أو فى كمبوديا يجد نفسه مُحاربا ومرفوضا رغم أنه ليس مسلما ؟ ولماذا يجد المواطن المسلم نفسه فى بلاد إسلامية مُحاربا ومرفوضا بالرغم من إسلامه ؟

لايجد جمال سلطان جوابا واحدا على هذه الأسئلة فيهرب إلى اليوتوبيا " إن هروب الإنسان الأوروبى المعاصر إلى الإسلام يمثل شهادات اتهام بالافلاس والتهافت والرفض للتراث الأوروبى ، وبكل ما تمخض عنه فى الواقع الإنسانى المعاصر من نتاجات فكرية وفنية ونفسية ، ومن هنا نفهم سر الدفاع المستميت للغرب عن كاتب يسجل فى نهاية روايته اعتزازه بالانتماء إلى الغرب والنجاة والهرب من الشرق والإسلام " (ص ٣٩) .

النجاة إذن ـ للغرب ـ هى فى الإسلام . وهكذا ندرك لماذا دعا الخمينى جورباتشيف إلى الإسلام ، ولماذا حكم على سلمان رشدى بالاعدام .

وحتى نتعرف على مدى شيوع هذا " الوعى " فيصبح " لاوعيا " كامنا عند بعض كبار الأدباء ممن هم بعيدون عن الإسلام السياسى ، علينا أن نقرأ يوسف ادريس فى " أهرام " ٢٧ ـ ٢ـ ١٩٨٩ حيث يقول إن " الحروب الصليبية بمجيئها ، لم تأت فقط طمعا فى مال الشرق وكنوزه ، ولكنها جاءت طمعا فى تحويل المسلمين عن هذا الدين الإسلامى الجبار ودخول المسيحية بسماحتها وغفرانها . ورغم أن الحروب الصليبية أظهرت من المسلمين ومن صلاح الدين بالذات تسامحا أكثر بكثير من التسامح الذى بشر به المسيح عليه السلام ، فقد كان يتنكر على هيئة طبيب ليعالج أعداءه الذين جاءوا ليفتكوا به وبالمسلمين ، ويعفو عن الأسرى ويجعل من القدس عاصمة دينية مفتوحة لكل الأديان والنُّحَل ، إلا أن العداء للإسلام لم ينقص فى قلوب غلاة المتطرفين الصليبيين ، إلى الآن " .

وقد اعتذر يوسف ادريس بعد اسبوع واحد عن هذه الصياغة فى الصحيفة ذاتها والمكان نفسه . ولكن يبقى ارتباك الوعى واضحا فى قوله إن الحروب الصليبية استهدفت تحويل المسلمين عن الإسلام الجبار إلى المسيحية السمحة . وهو تعبير شديد التعثر . وبغض النظر عن غياب الدقة فى التوصيف التاريخى ، فإن ما يثير التأمل هو هذا اللقاء بين مؤلف كتاب " ضجة سلمان رشدى " الذى يوافق ضمنيا على ارتداده واعدامه وبين يوسف ادريس الذى رفض اعدام أى كاتب ، حول تصنيف العلاقة مع الغرب بأنها حرب صليبية ، والتأكيد على أن هذه الحرب مستمرة ، وأنها فى جميع الأحوال حرب دينية

. وإذا كان جمال سلطان يبدأ كتابه بأن " الأذناب " يشوهون صورة الإسلام أمام الغرب ، ويختم الكتاب بأن الغرب يهجر تراثه إلى الإسلام ، فإن " الحلم المكبوت " فى هذه الحال هو استعادة الاندلس وصقلية وبواتييه و " فتح العالم " من جديد . كما أن الخوف من الصورة المشوهة للإسلام أمام الغرب ، والفرح بهروبه من تراثه إلى الإسلام ، كلاهما " شعور "يعلن " المسكوت عنه " : وهو الانبهار بالغرب والرغبة فى السيطرة عليه . وإذا كان زمان الفتوحات العسكرية قد ولّى ، فلا أقل من أن يكون حلم الحب والكراهية ، دينيا .

***

لايفوت مؤلف " قضية سلمان رشدى " أن يربط بين هذه القضية ونجيب محفوظ " الذى سبق أن صودرت إحدى رواياته ، وهى بعنوان ـ أولاد حارتنا ـ بسبب جرحها ايضا لمشاعر المسلمين " (ص٢٤) . وهى الفقرة التى تفضى بنا تلقائيا إلى كتاب محمد يحيى ومعتز شكرى " الطريق إلى نوبل عبر حارة نجيب محفوظ " . وهو البيان الثانى للإسلام السياسى حول القضية ذاتها فى وجهها المحلى ، أى رواية " أولاد حارتنا " . وبالرغم من أن البيانين كليهما يتسمان بقدر من " الهدوء " إن جاز التعبير عن اللهجة غير الانفعالية ، فإن كتاب : الطريق إلى نوبل " يتميز بقدر أكبر من المنهجية والعلم . والكتاب مُهدى " إلى كل مُوحِّد فى وجه كل إباحى وملحد " ، وإذن فهو خطاب موَّجه إلى المؤمنين ، وليس حوارا مع غيرهم . هذا على السطح ، لأن النص من داخله هو حوار ، على الاقل ، مع الرواية ومؤلفها . ولما كانت الرواية بدورها نصا مقروءا من " الآخر " فالحوار معها يضمر الطرف الثالث فى الخطاب ، وهو مايسمى فى النقد الحديث بالقارئ الضمنى .

والكاتبان محمد يحيى ومعتز شكرى يوجزان تصورهما للرواية على هذا النحو :

(١) " هى قصة رمزية لاتختفى فيها الرموز إلا خلف غلالة رقيقة من الواقع الاجتماعى ... والرموز لها خطورتها لأنها تتعرض لأفكار دينية ... ويتمثل فيها أشخاص الأنبياء من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام .. ولله تعالى نفسه شخص يمثله فى الرواية " .

(٢) و " هى قصة تصور الله والانبياء والرسالات السماوية على غير الحقيقة الإيمانية وغير مايؤمن به الناس فى هذا البلد الذى صدرت فيه القصة .. وتُرسى القصة مبادئ الاشتراكية العلمية والماركسية الملحدة بديلا للدين والالوهية والوحى .. وتبشر بوراثة العلم الدنيوى المادى للدين الذى ترى أنه استنفد أغراضه ووهنت قواه " (ص ٥) .

ثم ينتقل بنا البيان إلى " أثر سلامة موسى والاشتراكية العلمية " فى نجيب محفوظ ، وكذلك إلى

تأثير المؤلفات السوفياتية التى ذكر من بينها " محمد خرافة رجل لم يكن " و " رجعية الإسلام " . وهما كتابان يستشهد بهما الكاتبان نقلا عن كاتب ثالث هو ابراهيم دسوقى اباظة فى كتابه " تقدميون إلى الخلف " صدر عن دار المعارف ١٩٧٦ (ص ١٤٠) . ثم هناك كما يقول البيان حيثيات جائزة نوبل التى اكدت أنه ـ أى نجيب محفوظ ـ قد " تأثر بالمفكرين الغربيين مثل ماركس وداروين وفرويد " . وهو استشهاد منقول ، كما يذكر الكاتبان ، عن مجلة " القاهرة " عدد ١٥ ـ ١٢ ـ ١٩٨٨ (ص ٦٤) .

وينتقل بنا الكتاب إلى أقوال بعض المعلقين والنقاد ، ثم يرصد تحت عنوان " حل الشفـرة " (ص٣٤ ـ ٤٠) اسماء ٥٢ شخصية وحدث ومكان وكتاب وكراسة ورد ذكرها فى " أولاد حارتنا " ومايقابلها من أسماء لشخصيات وأحداث واسرار وأشياء دينية وردت فى القرآن والانجيل والتوراة .

وهنا يجوز لنا الادلاء ببعض الملاحظات قبل مواكبة التفسير الذى سيتفضل به السيدان صاحبـا البيان .

والملاحظة الأولى هى إنهما صادرا على المطلوب ، فحددا رموز الرواية ومعانيها من قبل الدخول فى رحابها واستكشاف دلالاتها من لغتها وأسلوب بناء شخصياتها ووسائل تكوين احداثها والسبل التى افضت بالمؤلف إلى تشكيل بناها الخيالية . لم يفعلا ذلك ، بل اكتفيا بتنبيهنا سلفا إلى أن هذه الروايـة " رمزية " ، وأن المؤلف " يقصد " كذا وكذا . وليس هذا من النقد فى شئ ، فلقد كان الواجب ، إذا كانت الرواية رمزية حقا ، استشفاف رموزها من لغتها أو تكوينها فيمسى الافصاح عن " حقيقة " فلان وفلان عند نهاية التحليل كنتيجة للقراءة وليس العكس ، إذ جاءت المقدمة توجيها مباشرا للقارئ أن يمضى فى قراءته على هذا النحو المحدد دون ذاك حتى يستخلص هذه النتيجة دون تلك . ومن هنا كانت المقدمة التى أوجزت النتيجة سلفا اسقاطا لرؤية ذهنية من خارج النص وسابقة على تشكله . وكان من الممكن للمؤلفين أن يستعينا فى هذا الصدد بعلم الاجتماع الأدبى فيوزعان الرواية على مائة قارئ وقارئة من مختلف الأعمار والمهن ومستويات المعيشة ويستخلصان انطباعاتهم حول الرواية من خلال أجوبتهم على مجموعة من الأسئلة الموضوعية الخاضعة للشروط السوسيولوجية المعتمدة . وكان من الممكن للكاتبين ـ زيادة فى الاحتياط وبعدا عن مواطن الشبهة ـ أن يرصدا فى إحصاء دقيق نتائج القراءات المختلفة التى قام بها النقاد خلال ثلاثين عاما مـرت على ظهور الروايـة لأول مـرة فـى " الاهـرام " . وانطلاقا من هذا التعدد المركّب للقراءة يستطيع صاحبا البيان الحصول على " مدخل منهجى أولى " لاستكشاف العالم الروائى لأولاد حارتنا دون اللجوء إلى الاسقاط الذاتى لرؤية شخصية هى بمثابة " الحكم قبل المداولة " . والاسقاط فى البداية والنهاية لايجعـل مـن " أولاد حارتنا " رواية

رمزية ، لأن ما يدعوه الكاتبان رموزا ليس بالنسبة لهم أكثر من " أقنعة " مادام جبل هو موسى ورفاعه هو عيسى وقاسم هو محمد ، وهكذا . وفرق كبير بين الرمز والقناع .

هذا يعنى على الوجه الآخر أن الباحثين قد تخليا عن البحث فى الرواية إلى البحث فى الضمير . ذلك أن المصادرة على المطلوب بالقول أن هذا ما " يقصده " الكاتب هو حكم غير قابل للنقض على النيات ، ولابأس من إعلان الحيثيات بعد صدور الحكم . وهذا هو أساس الإرهاب واغتيال حرية الفكر . إن هذا البيان الثانى كالبيان الأول يتسم بالهدوء ويزيد عليه بالمنهجية والعلم . ولكن العلم بالشئ فى هذه الحال يستدرج الثقة إلى مقتلها ، والمنهجية تُوظف فى أحكام القتل .

وحول هذه المنهجية المزورة وذاك العلم المزيف ، أسوق بقية الملاحظات التمهيدية ، فأستأذن الاستاذين فى القول بأن سلامه موسى لم يكن ماركسيا قط ، وإنما كان الرجل طيلة حياته اشتراكيا ديموقراطيا أقرب إلى المدرسة الفابية التى انخرط فى صفوفها عمليا قبل نهاية العقد الأول من هذا القرن عندما عاش فى بريطانيا حتى عام ١٩٠٩ وكتب من هناك " مقدمة السوبرمان " . وفى عام ١٩١٢ نشر كتابه عن الاشتراكية . و " المجلة الجديدة " التى كتب فيها نجيب محفوظ وأصدرها سلامه موسى منذ نهاية ١٩٢٩ إلى نهاية ١٩٤٢ كانت المنبر الاشتراكى الديموقراطى ، بامتياز . وحين أراد بعض الشباب تحويلها إلى منبر أكثر راديكالية أعطاهم المجلة وتركهم . هذه هى الحقيقة التاريخية الثابتة إذا شئنا العلم . ونجيب محفوظ الذى تربى فعلا فى " المجلة الجديدة " التى نشرت له مقالاته وترجمته لكتاب جيمس بيكى " مصر القديمة " وروايته الأولى " عبث الأقدار " تشهد بأن الرجل أيضا لم يكن ماركسيا قط ، ولم يتحول إلى الماركسية فى أية مرحلة من مراحل العمر . وكتاباته من " المجلة الجديدة " عام ١٩٣٠ إلى " الاهرام " عام ١٩٨٩ تثبت بما لايدع مجالا للشك أن نجيب محفوظ من المنتمين سياسيا إلى الوطنية المصرية صاحبة شعارات الاستقلال والليبرالية والتى كان يجسدها حزب الوفد القديم . وفلسفيا من المتأثرين بعصر التنوير الأوروبى السابق على الماركسية . وإذن فليس من النزاهة العقلية ولا من الضمير الأخلاقى تصوير الرجل على غير حقيقته . ولو أنه كان ماركسيا لما تردد فى إعلان ذلك لحظة واحدة . غير أن تقديم نجيب محفوظ فى هذا الإطار إلى الرأى العام الإسلامى ، إنما هو حكم مضمر بارسال أوراقه إلى المفتى ، كسلمان رشدى تماما .. ذلك أن الالحاد يرادف الارتداد ، وعقوبة المرتد لاتحتاج إلى بيان . فضلا عن ذلك فإن ماركسية نجيب محفوظ المزعومة هى قراءة سابقة على القراءة ، ولكنها قراءة إرهابية .

يبقى إننى أستأذن الاستاذين فى أن أحزن على التزوير المنهجى والعلم المزيف ، إذ لم يتحريا الدقة

فى الاستشهاد بـ " مراجع " و " وقائع " لا وجود لها . ليس هناك كتاب سوفياتى أو غير سوفياتى يدعى " محمد خرافة رجل لم يكن " ، وليس هناك كتاب باسم " رجعية الإسلام " . لقد وقع الكاتبان ضحية أكاذيب مبثوثة أو مدسوسة فى المرجع الذى أشارا إليه . وهذا " الدّس العلمى " إن جاز التعبير الساخر ، تخصصت فيه بعض الجهات التى أربأ بالمؤلفين الانتساب إليها ، وإن كنت أرجح إنهما وقعا فى حبائلها عن طريق الخصومة المشتركة للعدو المشترك ، أو ما يتصوران أنه " عدو مشترك " .

وكذلك ، فإن صاحبى " الطريق إلى نوبل " قد ضلا الطريق مرة أخرى إلى المنهجية والعلم حين اكدا أن حيثيات نوبل محفوظ تقول أنه تأثر بماركس وداروين وفرويد . ومعروف للخاص والعام أن حيثيات نوبل لن تنشر إلا بعد نصف قرن . ومعروف أكثر أن البيان الموجز الذى صاحب إعلان الجائزة لم يذكر قط الذين أثروا فى نجيب محفوظ . وهو بيان منشور فى جميع الصحف المصرية ، فلماذا اللجوء إلى هذه الأساليب إلا إذا كانت الحجج الحقيقية بلغت من الضعف حداً استوجب اختراع عناوين كتب لم تكتب وأسماء مفكرين لم يرد ذكرهم فى بيان نوبل . ولكن طالما أنه ليست هناك حيثيات لحكم الاعدام الذى وقع قبل المحاكمة ، فكل شئ مباح .

ويبقى من ملاحظاتى الأولية أن الكاتبين يؤكدان ـ دون حذر ـ إن نجيب محفوظ كتب " أولاد حارتنا " عام ١٩٥٩ فى مستهل " المدّ الشيوعى والعلمانى فى مصر " (ص ٩٩) . هل تعرف أيها القارئ ماذا حدث فعلا عام ١٩٥٩ ؟ لقد قام جهاز الأمن الناصرى بأوسع وأبشع عمليات اعتقال لليسار المصرى بكل تياراته وللديموقراطيين الليبراليين بشتى اتجاهاتهم . نعم حدث ذلك عام ١٩٥٩ وتأملوا " المدّ " فقد استمر التعذيب حتى الموت والاعتقال فى الصحراء النائية حتى منتصف عام ١٩٦٤ فهل يجهل محمد يحيى ومعتز شكرى حقا هذا التاريخ الأسود ؟ أم أن الخصومة الفكرية والسياسية تصل بهما إلى حدّ قلب الحقائق رأسا على عقب ؟ إن اليساريين والديموقراطيين المصريين يذكرون فى كل وثائقهم وأدبياتهم مالحق بالإخوان المسلمين من عسف واضطهاد وقهر ، فلماذا يبادلهم الإسلاميون هذه الامانة بالزيف والتزوير ؟

تفضى بنا هذه الملاحظات إلى الجزء الثانى من كتاب " الطريق إلى نوبل عبر حارة نجيب محفوظ " حيث ينفرد بنا محمد يحيى وحده من ص ١٠١ إلى ص ١٤٧ فيقدم لنا ـ وهو مدرس الأدب الانجليزى فى جامعة القاهرة ـ دراسة نقدية لرواية " أولاد حارتنا " . ونحن نعرف للمرة الأولى من هذه الدراسة أن الجماعات الإسلامية دعت إلى عقد ندوة فى أحد المساجد لمناقشة الرواية (ص١٠٦) . ثم إننا نعرف أيضا للمرة الأولى أن تكريم نجيب محفوظ فى بطريركية الأقباط الارثوذكس بمناسبة فوزه بجائزة نوبل

قد اغضب الجماعات الإسلامية ، وذلك فى مجال المقارنة بين هذا التكريم المسيحى الرسمى وبين دعوة مجمع البحوث الإسلامية فى الأزهر إلى الابقاء على حظر نشر " أولاد حارتنا " .

وبالرغم من الصفة الاكاديمية لمحمد يحيى فإنه يضع لنا منذ البداية ثلاث مسلمات غير اكاديمية هى :

١ ـ إنه يجب أن نتلمس الدافع إلى نشر الرواية عام ١٩٥٩ " فى سياق تحّول ثقافى موعزبه رسميا إلى الفكر الشيوعى والعلمانى بوجه عام ضد الإسلام كدين " .

٢ ـ " إن الاستاذ محفوظ قد كتب هذا العمل بناء على ايحاءات خارجية أو لارضاء قوى أصبحت تسيطر فى وقت الكتابة على الساحة الثقافية ومنابر النقد والتقويم والدعاية للكتاب أو ضدهم " (ص١٠٧ ـ ١٠٨) .

٣ ـ " .. ولكن ما سيطر على التقييم الايجابى لأولاد حارتنا إلى حدّ منح جائزة نوبل على أساسها هو اشتمال هذا العمل على تصوّر يعلن موت الاله وانتهاء دور الأديان فى الحياة البشرية " .

هذه المسلمات الثلاث تتهاوى من قبل أن نبدأ الرحلة النقدية لأنها اعتمدت ، فى أحسن الأحوال ، على افتراضات غير صحيحة حتى لاأقول إنها ادعاءات مدسوسة على الباحث ، فالنظام الناصرى لم يكن شيوعيا ولاقريبا من الشيوعية فى أى وقت ، بل لعل العكس هو الصحيح . والفترة الواقعة بين ١٩٥٩ و ١٩٦٤ كما سبق أن ذكرت هى أسوأ فترات عدائه للشيوعية . والذين كانوا يسيطرون على الساحة الثقافية فى تلك الفترة هم العقاد وعزيز اباظة وصالح جودت ويوسف السباعى وعبد القادر حاتم وغيرهم من أساطين خصوم الفكر الاشتراكى . أما " نوبل " فلم يُعرف عنها قط إنها زعيمة الالحاد أو داعية له أو إنها تتخذ منه مقياسا . والفائزون بها تتعدد اتجاهاتهم الفكرية والفنية ، بالرغم من كل ما يمكن توجيهه إلى الجائزة من ملاحظات . والآن ، فإن هذه المسلمات لاتصلح أساسا معياريا لتقييم " أولاد حارتنا " . ومع ذلك ، فلنقرأ الناقد ماذا يقول .

يقول إن ثمة الها قد مات بالفعل ، هو إله المسيحية الغربية : " إن الإله الذى مات فى الحقيقة هو التصور الغربى المسيحى التجسيدى عن الإله الذى لم يصمد " (ص ١٣٠) أمام العلم . " أما التصور الالهى فى الإسلام المعتمد على كتاب لم يهتز بالنقد والتمحيص والمتخذ من العلم كنشاط بحث عقلى دليلا مساندا له فلم يصب بالموت " (ص ١٣١) . ويؤكد الناقد أن " أولاد حارتنا " تروى قصة موت

هذا الاله ، ولكن هذا الأمر " لايشير إليه أحد " (الصفحة ذاتها) . ولايدع مجالا للّبس فيقول حرفيا " موت الاله الذى يدور عنه الحديث إذن كعبرة ومغزى رواية أولاد حارتنا هو موت الاله الغربى أو التصور المسيحى عن الاله . ومعركة العلم ضد هذا الاله كما يصورها الجزء الخاص بعرفة لم تقع فى حارة مصرية أو وقف يقبع تحت جبل المقطم القاهرى . وتاريخ عرفة مع ناظر الوقف والفتوات هو تاريخ العلم مع أوروبا الاقطاعية ثم الرأسمالية . ومما يلفت النظر أن أحدا لم يعلق على هذا البعد لفكرة موت الاله ، ربما لأن الدعاة لهذه الفكرة يريدون أن ينشروها فى وسط إسلامى ولايريدون لضحاياهم المستهدفين أن يدركوا بعدها الغربى الخاص " (ص ١٣٢) . هكذا نجد انفسنا أمام تفسير جديد تماما ينقذ الرواية وكاتبها من الاتهام الذى يعنى فى النهاية " ارتدادا عن الإسلام " يستوجب الاعدام . ولكننا نفاجأ بالناقد يتراجع عن هذا التفسير لمجرد أن نجيب محفوظ أدخل فى صُلْب روايته شخصية قاسم التى تعادل فى مخيلة الناقد رسول الإسلام . أى أنه على استعداد لأن يقبل " أولاد حارتنا " من دون قاسم الذى يراه مقحما و " ادخالا غريبا وحشوا أو مجرد مقالة استشراقية جانبية تريد دمج الإسلام فى زمرة المعتقدات الغربية التى لقيت مصرعها على يد عرفة " (الصفحة ذاتها) . ومعنى هذا ببساطة أن الناقد لايرى بأسا على نجيب محفوظ فى (تعريضه) بالمسيحية ، ولكنه يرى البأس كل البأس فى تعرضه ، مجرد التعرض للإسلام . وهذا كله فى ضوء تفسيره الدينى للرواية . ولايكتفى بذلك ، بل يضيف أن المسيحية التى مات الهها هى عقيدة مفروضة من الاستعمار . (حين يقرأ المسيحيون هذا الكلام عن ديانتهم هل من حق بابا روما أو أى بابا أن يحكم باعدام الكاتب ، كما فعل الخمينى بسلمان رشدى ؟) .

ولأن خطيئة نجيب محفوظ فى " أولاد حارتنا " أنه أدخل فى صُلْبها شخصية قاسم ، فإن " مايحدث فى أولاد حارتنا ليس تصورا أو رؤية ولو من منطلق علمانى للتاريخ الدينى للبشرية ، بل هو تبرير ايديولوجى واحتفال وتكريس للاستعمار الغربى ونتائجه ممثلة فى إعلان موت وانتهاء الأديان ولاسيما الإسلام لتحل محلها الأديان الغربية الجديدة وهى مذاهب العلمانية " (ص ١٣٣) . هنا لابد من رصد الارتباك الفكرى الذى وقع للناقد وهو يحاول جاهدا التوفيق بين المتناقضات . لنتذكر أنه أكد لنا فيما سبق أن الاله الذى مات هو الاله المسيحى الغربى ، فكيف يصبح نجيب محفوظ " عميلا " لهذا الغرب المسيحى فى روايته ؟ ثم كيف يستطرد ويستدرك قائلا إن الرواية اعلنت " موت وانتهاء الأديان " ويضيف " لاسيما الإسلام " ؟ الجواب المضمر دون افصاح هو أن الناقد لايأخذ على الرواية سوى أن صاحبها لم يجعل من الإسلام بديلا لكل العقائد ، وبالذات فى الغرب . إن ما يهمه هو " الغرب " انبهارا به ورغبة فى السيطرة عليه عن طريق الدين ، لأننا لسنا فى عهد الفتوحات العظمى . هذا هو المسكوت عنه . لذلك رأى الحارة كلها حارة غربية ، وأن ما لحق بها من ديكور مصرى ليس أكثر من

غش . ولذلك أيضا فهو يرشح كتاب قاسم (= القرآن الكريم) ليصبح بديلا لكتاب عرفه السرى . ومن ثم يصبح الإسلام هو الدين والعلم المؤهل لأن يحلّ مكان الأديان الأخرى .

هذه الرؤية النقدية لمحمد يحيى ليست رؤية إسلامية على الصعيد الفكرى وليست رؤية أدبية على الصعيد الحبالى .. فالرؤية الإسلامية يعنيها البشر ونظام الحكم ، وهما الأمران اللذان تعرضت لهما " أولاد حارتنا " بوضوح لايحتاج إلى ستار دينى أو علمانى . إن موضوع " أولاد حارتنا " الأول والأخير هو الإنسان ونظام الحكم ، مستهدفا البحث عن العدل والحرية . هذه هى القضية . وهى القضية التى هرب منها الناقد هروبا كاملا . أما الرؤية الأدبية فقد غابت كليا منذ اقترح الناقد رواية أخرى غير التى كتبها نجيب محفوظ ، فحين يطلب حذف شخصية أو حدث أو مجموعة من المواقف ، فهو فى حقيقة الأمر يلغى الرواية ويخطط لرواية لم يفكر فيها ولم يكتبها نجيب محفوظ .

ومع ذلك ، فهذا البحث هو استكمال جاد لبيان الإسلام السياسى حول نجيب محفوظ ، لايفتقد الوضوح أو الصراحة .

* * *

ويتكامل البيانات ، الأول حول سلمان رشدى والآخر حول نجيب محفوظ ، كأن الكتابين عن أمر واحد ، بالرغم من أن هناك من يؤكد أن بعض الإعلام الغربى قد استغل واقعة رشدى ليسدل ستارا كثيفا من الدخان الأسود على الفائز العربى بجائزة نوبل ١٩٨٨ . أى أنهم (نجحوا) فى استخدام رشدى لضرب أية احتمالات لصعود نجم الثقافة العربية فى العالم بعد فوز نجيب محفوظ . وهناك من يؤكد أيضا أن الخمينى أراد أن يسترد بريقه الخارجى . ولكن النتيجة كانت هزيمة جديدة على جبهة العقل .

النتائج

من هذا الرصد التقريبى لثلاث عشرة عينة مصرية من الكتاب والمثقفين ورجال الدين يمكن استخلاص النتائج التالية :

١ ـ باستثناء صوت واحد فان اثنا عشر صوتا استنكرت " عمل " سلمان رشدى .

٢ ـ ولكن هذا الاستنكار لم يصل إلى حد الموافقة الصريحة على اعدامه ، وهناك موافقة ضمنية من ثلاثة ، مشروطة بالمحاكمة حسب الشريعة الإسلامية .

٣ ـ اثنان فقط أكدا إنهما قرآ الرواية .

٤ ـ رفض رجال الدين والمفكرون المسلمون اصدار حكم على مؤلف لم يقرأوا كتابه .

٥ ـ ندّد تسعة بالخمينى تنديدا صريحا بسبب الإرهاب الدموى ، وأكد ثلاثة منهم أنه قد خالف القواعد الأصولية للإسلام .

٦ ـ ندّد سبعة بالغرب لأسباب تعددت من كراهيته الإسلام ونهب المسلمين إلى " النفاق " الذى يدفعهم إلى الغضب أو السرور حسب مصالحهم لاوفق مبادئ حقوق الإنسان .

وبعد ، فإن أرجح الانعكاسات البعيدة المدى والعميقة الأثر ، هى أن أسوارا عالية غير مرئية قد تم تثبيتها فى الأرض المصرية تحول دون التفكير لزمن يطول فى كثير من المسلمات المعتمدة دينيـــا . كذلك ، فإن الموقف السلبى من الغرب سيجد طريقة إلى الانتشار الواسع . وبالمقابل فإن تمثال الخمينى سوف يهتز من قاعدته الصغيرة الضيقة فى مصر . ولن يجد الإرهاب السياسى باسم الإسلام دعما ولا إلهاما ينقذه فى الملمات .

ملاحظات

تنص الفقرة الثالثة من المادة الثالثة فى معاهدة واشنطن بين مصر وإسرائيل على أنه يعاقب بالحبس ستة أشهر والغرامة والإيقاف عن العمل كل من يقوم بتوجيه الإساءة أو التشويه للعلاقات المصرية الإسرائيلية من خلال الكتابة أو نشر أخبار غير صحيحة وشائعات ضد إسرائيل .

ولست أظن أن هناك نصاًمشابها بين دولتين فى العالم المعاصر ، لأن هذا النص يفترض أن " الكتابة والنشر " من أعمال سلطة الدولة . أى أن الدولة المعنية لها نظام شمولى يملك الأقلام وأجهزة الاعلام . والنص من جهة أخرى يفترض أن المعاهدة " عقد إذعان " يُملى بمقتضاه أحد الطرفين إرادته على الطرف الآخر . وأخيراً فالنص يتوجس من مقاومة تطبيع العلاقات لدى الطرف الآخر المصرى . وليس لهذا النص من مضمون سوى إرهاب أحد طرفيه المتعاقدين للطرف الآخر .

ونحن الآن على مشارف العام الأول من التسعينات ، وقد اكتملت دائرة العقد الأول من التطبيع بين مصر وإسرائيل .. فكيف كانت المسيرة من إرهاب التطبيع إلى تطبيع الإرهاب ؟ فالخطوة الأولى التعاهدية كانت أحد أشكال الإرهاب الصهيونى الذى اتخذ فى إحدى لحظات ضعف الدولة المصرية شكل الوثيقة الدولية . وهى الوثيقة التى تربط الدولة والمجتمع فى مصر ـ حتى بعد غياب الموقعين عليها ـ بنتائج التكوين الإرهابى لإسرائيل . وهو التكوين الذى عبر عن نفسه تعبيراً صريحاً وصارماً بعد التوقيع على المعاهدة : حيث ضُمت القدس الشرقية والجولان وتم اجتياح الجنوب اللبنانى وغزو بيروت ، واستمرت أعمال الإرهاب طيلة الثمانينات بمواجهة الانتفاضة الفلسطينية العزلاء من السلاح بالقتل المنظم ونسف الدور والمتاجر وترحيل المواطنين بالقوة .. جنباً إلى جنب مع العمل الإرهابى ضد المفاعل النووى العراقى ، والعمل الإرهابى ضد حمام الشط فى تونس ، والعمل الإرهابى الثانى فى المدينة ذاتها باغتيال " أبو جهاد " أحد قادة منظمة التحرير .

أى أن المعاهدة المصرية الإسرائيلية لم توقف الإرهاب الإسرائيلى عند حدّ ، ولكنها المعاهدة التى تعلن مسئولية مصر عن " الكتابة والنشر " ضد العلاقات المصرية ـ الإسرائيلية ، أو ما يشوه سمعة إسرائيل .

ولم يجد هذا " الإرهاب " من أجل التطبيع ، صداه المناسب فى تطبيع الإرهاب .. فقد أدرك المجتمع المصرى وبعض قطاعات أساسية فى الدولة ، أن " تطبيع الإرهاب " موجه أساساً ضد مصر . أى أن التوقيع الأول على معاهدة التطبيع يلزم مصر ضمناً بتوقيعات غير مكتوبة على الأعمال الإرهابية

الإسرائيلية . كذلك لم تكن مصادفة أن يجتمع بيجن بالسادات فى سيناء عشية ضرب المفاعل العراقى ، وأن يكون الاحتفال بمضى عام على بداية التطبيع الرسمى مناسبة لاجتياح لبنان . وكأن مصر شريكة أرادت أو لم ترد فى هذا العدوان المتصل على العرب . وليست الشركة سياسيـة فقط ، وإنما هى شراكة فكرية استراتيجية فى بناء " نظام الشرق الأوسط " على انقاض النظام العربى ، وما يعنيه ذلك من جراحات جغرافية وثقافية ، تعيد رسم المنطقة حسب هويات إقليمية وقطرية ودينية ومذهبية تنقسم بسببها الدول وتتغير صور التاريخ والجغرافيا فى عيون مواطنيها ، وتولد احتياجات وشهوات جديدة يشبعها المستقبل قيد الانجاز .

ولم يكن اختيار مصر للتوقيع على الصلح مع إسرائيل ، واختيار لبنان للحرب الأهلية ، واختيار العراق لحرب الخليج ، واختيار السودان لحرب الشمال خلال مرحلة زمنية واحدة إلاّ اختياراً للحظة الضعف التاريخية فى البنية العربية عموماً والبنية المصرية خصوصا . وهى البنية التى استهدف الغرب إضعافها بصفتها الحلقة الرئيسية فى أى نظام عربى تقيمه المنطقة . ولذلك كانت الحروب الصليبية ، فالإستعمار الغربى الحديث ثم إنشاء إسرائيل ، محاولات دائبة للإخلال بأمن مصر الاستراتيجى وضرب استمراريتها الحضارية .

وليس " التطبيع " بالإرهاب الصهيونى الذى يؤدى فى النهاية إلى الإرهاب بالتطبيع العربى الشامل إلاّ إحدى الوسائل الغربية لاستنزاف مصر أمنياً وحضارياً ثم إغراقها فى سوق الإنفتاح بقصد تثبيت دعائم تبعيتها إلى جانب انعزالها عن أمتها العربية . وهذه كلها عناصر " احتجاب مصر " .. فليس التطبيع مجرد تعامل تجارى أو ثقافى أو زراعى بين مصر وإسرائيل ، وإنما هو الإسم الآخر لاحتجاب مصر عن ذاتها ، وعن وطنها الأم ، ومن ثم عن العالم ، وذلك بسلخها عن هويتها واشراكها فى المستنقع الدموى الطائفى المجاور جنوباً وشرقاً . وليست صدفة إذن أن يترافق عصر الإنفتاح بما سمى الفتنة الطائفية والمدّ السلفى الذى انتهى بالإرهاب الدموى . أى أن الرحلة التى بدأت بالكلام عن سبعة آلاف سنة من الحضارة وانتهت بالدعوة إلى الأمية الدينية كانت تخطط من مواقع مختلفة لتمزيق الهوية القومية بدءاً بنواة الوحدة الوطنية المصرية ، وإنتهاء بإطارها العربى .

ولكن هذا المخطط الغربى ـ الصهيونى لم يجد فى مصر أرضا محروثة ، بل كانت هناك دائماً مصر الحضارة القومية تقاوم بكل ما تستطيع ، بالتاريخ والجغرافيا والهوية الشعبية الكامنة ، كافة أشكال " التطبيع " أى محاولات مسخها وتشويهها وإضعافها .

بالطبع كان هناك بعض الرسميين ممن تعنيهم السياحة والتجارة والزراعة . وكان هناك أيضاً بين

الرسميين من يهمهم الأمن الاستراتيجى والحضارة . كان هناك من يقبل تعديلات فى تاريخ مصر وتغييرات فى التربية الوطنية المصرية ، ومن يقبل هدية من الخرائط التى كتب فيها اسم إسرائيل بدلاً من فلسطين ، وكان هناك فى الوقت نفسه من يرفض البضائع الإسرائيلية ويمنع إسرائيل من الاشتراك فى معارض الكتاب ومن يقاطع دعواتها وإغراءاتها .

وبالطبع كذلك كان هناك من شارك فى معرض تشكيلى فى القدس أو نشر كتاباً فى إسرائيل أو تعاون مع المركز الأكاديمى الإسرائيلى فى القاهرة أو من يكتب فى الصحافة القومية ، الأسبوعية واليومية ، مروجاً للفكر الإسرائيلى أو من لبىّ دعوة فى ضيافة السفير الإسرائيلى أو أى مسئول إسرائيلى يزور القاهرة . وكان هناك فى الوقت نفسه من يضيق الخناق على هؤلاء جميعاً ويفرض الحصار على إسرائيل داخل مصر وخارجها ، ويدخل السجون ثمناً لمقاطعتها من العمال والمثقفين .

ليس صحيحاً أن التطبيع قد أخفق ، وليس صحيحاً أنه نجح . وليس صحيحاً أخيراً أن هناك استقراراً أو توازناً للكفتين .

هناك صراع ، يستخدم فيه الغرب وإسرائيل لحظة الضعف التاريخية الراهنة فى حياة العرب ومصر . ويستخدم فيه الشعب مكامن القوة المختزنة دفاعاً عن نفسه وعن مصيره .. فحين يقبل المرتزقة تزوير التاريخ فى كتب المدارس ، يبادر المثقفون الوطنيون ـ وهم الأغلبية الساحقة ـ إلى إصدار المؤلفات وكتابة المقالات والحكايات التى تصحح التاريخ .

وحين يشعل المأجورون نيران الفتنة بين أبناء مصر باسم الدين تهب مصر دفعة واحدة لمقاومة الطائفيين من غلاة الإرهاب السلفى .

ومن حركة الصراع المحتدم يتبين لنا أنه لا انفصال ـ فى جدول أعمال أية ثورة ثقافية شاملة ـ بين العلمانية ومقاومة التطبيع من ناحية ، ولا انفصال بين التطبيع والإرهاب من ناحية أخرى ، ولا انفصال بين الإرهاب الصهيونى باسم اليهودية والإرهاب باسم أى ديانة أخرى . والقانون الأكبر هو أنه لا سبيل أمام أى فكر مغلق على التمييز العنصرى أو الدينى أو اللونى سوى الإرهاب .

والرحلة التى تبدأ بإرهاب التطبيع لا بد أن تنتهى بتطبيع الإرهاب . ولكن مصر كسرت هذه الدائرة الجهنمية . وفى انكسار هذه الدائرة تأكدت حقيقتان جوهريتان : الأولى أن " الانفتاح " النفطى يقود

بالضرورة إلى التطبيع مع الكيان الإسرائيلى . وإذا كان الانفتاح المصرى فى منتصف السبعينيات هو الذى ارتاد الطريق إلى تطبيع الإرهاب ، فإن أحداً لن يفلت من هذا الطريق مادام الانفتاح كان البداية . ذلك أن هذا الانفتاح ، بعد قرابة عقدين من الزمان فى مصر ، هو مجرد عنوان مضلل إلى التبعية الاستهلاكية ، أو المجتمع الاستهلاكى التابع . وهو المجتمع الذى لا يستطيع تحمل أعباء النظام العربى المعاصر حيث تحول العنصرية النفطية والوحدة الانفصالية والسلفية الراديكالية دون قيام هذا النظام . ولا بديل له سوى نظام الشرق الأوسط الذى يقبل الدولة اليهودية فى إطار الإنسلاخ القومى والهويات العرقية والطائفية . وإذن فالتطبيع ليس خاصاً بمصر ، وإنما هو نتيجة طبيعية للانفتاح الاستهلاكى التابع فى وطن مفتت وأمة مجزأة .

والحقيقة الثانية التى أكدتها مصر ، ولكنها ذات طابع عربى أعم ، هى أن الاتجاهات السياسية الأقرب للسلفية هى التى وافقت فى البداية على التطبيع ولم تتخل عنه إلا تحت الضغط الشعبى ، وبالرغم من هذا التخلى فإنها لا تشارك إلى الآن فى نشاط مكثف ضد التطبيع . لقد كان مصطفى كامل مراد رئيس حزب الأحرار ذى التوجهات الإسلامية هو الذى رافق السادات فى رحلة القدس . وكان ابراهيم شكرى رئيس حزب العمل ذى التوجهات الإسلامية هو الذى وافق عند قيام الحزب على اتفاقيات كامب ديفيد . والإخوان المسلمون أنفسهم لم يعارضوا الصلح فى البداية . ومع ذلك فإن هذا التيار لا يشارك فى تنظيمات المقاومة الثقافية أو العمالية أو المهنية المضادة للتطبيع . وهو الانفتاح الذى يقود بالضرورة إلى التطبيع ، ليس خصوصية مصرية ، فالتيارات العربية المشابهة سواء فى أنظمة الحكم أو فى المعارضة لا تختلف مسيرتها عن المسيرة السلفية المصرية وموقفها من التطبيع .

وهكذا فالقانون ذو شقين : الانفتاح الاستهلاكى التابع يقود إلى التطبيع بالضرورة . والسلفية تؤيد التطبيع فى البداية ولا تجند نفسها لمواجهته فى النهاية . والنتيجة هى أن الانفتاح والسلفية معا يدعمان الطريق إلى التطبيع . والعكس صحيح ، فالاستقلال والعلمانية يخوضان المعركة ضد التطبيع : أى ضد احتجاب مصر وانزواء العرب والإرهاب الطائفى والتمزق القومى .

وتبقى نقطة أخيرة ، هى أن مصر بصفتها الحلقة الرئيسية ومنذ السبعينيات الحلقة الأضعف ، قد تصدرت معركة التطبيع سلبا وإيجابا . ولكن هذه الخصوصية لا تنفى أن هناك تطبيعا مكبوتا فى أقطار عربية أخرى .. وخاصة الأقطار التى لا تحتاج إلى معاهدات صلح مع العدو الصهيونى لأسباب جغرافية محض .

هناك " تطبيع مكبوت " قائم بالإمكان ، وليس بالفعل . إن كافة الأنظمة السياسية أو الفكرية أو

القيمية ذات المحتوى العنصرى أو الطائفى فى لقاء موضوعى مع الكيان الصهيونى . ومن يرون العداء لإسرائيل صراعا دينيا هم أكثر التيارات تبريرا نظريا وعمليا لإقامة الدولة العبرية . وليست برامج الإعلام ومناهج التعليم العربية فى أغلبها إلا تكريسا للمبررات الفكرية والعاطفية والنفسية التى تحمى الحدود القبلية والعشائرية والاستعمارية للدولة ـ البئر ، أو الدولة ـ المزرعة ، والدولة ـ الترانزيت . وهى الدولة التى تفسح مكانا للدولة ـ رأس الجسر . أما الدولة القومية الحديثة ، فإن الأنظمة العربية الراهنة سياسيا واقتصاديا وثقافيا تحرص بمختلف الوسائل ـ وفى مقدمتها التطبيع المكبوت مع إسرائيل ـ على أسرها فى دائرة " الحلم " أو الشعارات . وهو الحلم الذى يتحول فى أزمنة التدهور إلى كابوس ، وهى الشعارات التى تتحول فى هذه الأزمنة إلى سياط لجلد الذات ، فهذا التطبيع المكبوت عند الكثيرين من الأنظمة والكثير من المثقفين خارج مصر يدفع دفعا ـ يدا بيد إسرائيل والغرب ـ إلى التسليم والمزيد من التطبيع . وهكذا تلتقى التبعية للأجنبى عبر الاقتصاد والسياسة مع العنصرية النفطية والوحدة الانفصالية والسلفية الراديكالية عبر الأنظمة القائمة حكما ومعارضة على السواء ، أفكارا ومؤسسات على السواء .

ولكن هذا " المستقبل " الذى يؤسسه التطبيع العلنى والتطبيع المكبوت ، ويقيم أركانه إرهاب التطبيع وتطبيع الإرهاب ، ليس أكثر من " احتمال " بين احتمالات عديدة وبدائل لا حصر لها . واليأس المطلق هو الذى يوهم البعض بأنه الاحتمال الوحيد .

يكفى أن الأمم المتحدة بعد خمسة عشر عاما من إقرارها بعنصرية الصهيونية رفضت التخلى عن هذا التوصيف .

خاتمة

ليست " الثورة الثقافية الشاملة " على الأبواب .

وخلال شهر واحد بين نوفمبر وديسمبر ١٩٨٩ وقعت الاحداث التالية فى مصر :

١ ـ محاكمة الموسيقار محمد عبد الوهاب على أدائه لاغنية " من غير ليه " . وكان أحد المواطنين قد تقدم ببلاغ إلى النائب العام يتهم فيه الفنان المصرى بترويج الإلحاد ، لأن كلمات الأغنية تصرح بما يعد فى الدين من الكفر . وقال المواطن فى بلاغه أنه قد سأل أحد رجال الدين بشأن هذه الكلمات ، وقد أفتاه بأنه من حقه أن ينهى عن المنكر ، وأن أضعف الإيمان هو اللجوء إلى المحكمة . نسبت الصحف هذه الفتوى إلى الشيخ عبد الله المشد رئيس لجنة الافتاء بالأزهر . وقالت عريضة الدعوى " إن بعض كلمات الأغنية تمثل مخالفة صريحة للشرع الإسلامى ، وتضمنت عبارات تدخل كاتبها ومرددها دائرة الشك وتحمل معنى الاستهانة بالقدر " . وبناء عليه أقام محامى الإدعاء " دعوى حسبة " أمام محكمة الأمور المستعجلة ضد محمد عبد الوهاب وآخرين بمقولة أن " واجبه كمسلم دفعه لرفع هذه الدعوى ضد كل من يعتدى على الإسلام وطالب بمصادرة الأغنية " .

ولكن الشيخ عبد الله المشد فاجأ المحكمة بمذكرة ينفى فيها أنه أصدر أية فتوى بهذا الشأن ، وتحدى فى الصحف أن يثبت المدعى هذا الزعم من توقيع للشيخ على فتوى مكتوبة أو من صوت مسجل له . وأضاف أن الحديث الشريف يقول " روحوا القلوب ساعة بعد ساعة ، فإن القلوب إذا أكلت عميت وإذا عميت لم تفقه شيئا " . ومن ثم فان الأغانى مباحة ما لم تحرض على فعل محرم " ولايجوز أن يحكم أحد بكفر مسلم إلا إذا ثبت كفره بدليل قطعى الثبوت أو إجماع وليس بما يفيد الظن والاحتمال " . وقال الشيخ المشد (فى الأهرام ١٤ ـ ١٢ ـ ١٩٨٩) : " ومن هنا نستطيع أن نقرر ان مؤلف أغنية من غير ليه أو مغنيها أو مرددها لاينطبق عليه الحرمة أو الكفر لأن خلط المديح بالغزل لا حرمة فيه " . ثم يتساءل رئيس لجنة الفتوى " ماذا فى كلام الأغنية التى تقول : جايين الدنيا مانعرف ليه ولارايحين فين ولا عاوزين إيه . إن استعمال الشك للوصول إلى الحقيقة هو مذهب يراه الإمام الغزالى . إننا لم نجد من العلماء أحدا قد حكم بكفر من قال بمثل هذه الأغنية ، ولكننا للأسف وجدنا ذلك من قوم قلّ علمهم بالإسلام ادعوا غرورا أنهم العلماء وانهم المدافعون عن الإسلام والعارفون بأدلته وأحكامه وقواعده وأصوله " .

وبعد جلسة استغرقت أربع ساعات فى محكمة القاهرة للأمور المستعجلة حكمت المحكمة برفض

الدعوى . وكان محامى الإدعاء قد طلب حضور عبد الوهاب " ليعلن أمام المحكمة توبته عما اقترفه بحق الإسلام فى أداء هذه الأغنية " . وقالت المحكمة فى حيثيات الرفض إن كلمات الأغنية لاتعنى سخرية الإنسان من سر وجوده فى الحياة أو اعتراضه على ذلك ، بل انها تعنى سخرية الإنسان من نفسه وضعفه وقلة حيلته فهو حقا لايعرف سر وجوده ولا إلى أين المصير .. كما لاترى المحكمة تعارضا بين كلمات الأغنية وبين قوله تعالى : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون . وان معنى الأغنية بوجه عام بعيد عن المساس بالناحية الدينية ، وإنما هى أغنية عاطفية عبارة عن رسالة موجهة من حبيب إلى ما يحب ، وأن عبد الوهاب ونشأته الدينية وحفظه للقرآن الكريم ينأى به عن التردى فى دائرة الشك أو السخرية من القدر . ولكل ما تقدم فان الدعوى تبدو وقد فقدت أى سند لها من الواقع والشريعة ويتعين رفضها " .

من هذه الواقعة يتضح ما يلى :

* إن هناك من يرى ضرورة فرض الوصاية على الفن من حيث المبدأ ، وأيا كانت الكلمات والألحان والغناء ، فالفن متهم حتى تثبت براءته .

* وهذا الفريق من الناس يرى أن " الشك " يستوجب المساءلة ، سواء كان هذا الشك فى الشعر الجاهلى منذ أكثر من ستين عاما (معركة طه حسين) أو فى حياة الإنسان ومصيره كما هو الحال فى أغنية محمد عبد الوهاب .

* اعتمدت براءة الأغنية والمغنى على أن الكلمات ليست مما يدخل فى باب التحريم أو الكفر ، وأن تديّن عبد الوهاب يضعه فوق مستوى الشبهات (وليس هناك كلام عن مؤلف الأغنية نفسه ، فلم يكن عبد الوهاب إلا مؤديا وملحنا) .

* كان من الواضح أن هناك رغبة من الأزهر ورغبة من القضاء بتبرئة الأغنية والمغنى ... فبالنسبة للأزهر هناك النفى لصدور فتوى فى هذا الشأن ، وقد استند القضاء على هذا النفى .

وهذا يعنى أن شخصية محمد عبد الوهاب فى المجتمع المصرى لعبت دورا حاسما فى إنهاء المشكلة عند هذا الحد ، لأن الاستشهاد بالغزالى أو بالسيرة الدينية لعبد الوهاب لايكفى الاقرار بحرية الفكر والتعبير . وإنما تؤكد الواقعة أن المناخ السلفى يدعو للتسلط والقمع .

٢ ـ الواقعة الثانية هى أن مواطنا كان يعمل قبل إحالته إلى التقاعد فى وزارة الثقافة ، رفع دعوى

أمام القضاء يطالب باسترداد جائزة الدولة التقديرية من لويس عوض ، وكان قد حصل عليها عام ١٩٨٩ . وقد رفع الدعوى بطبيعة الحال ضد وزير الثقافة والمجلس الأعلى للثقافة ، لأن لويس عوض فى نظره جنّد نفسه فى حرب ضد الأديان عموما والإسلام خصوصا . وقد توفر صاحب الدعوى على مؤلفات لويس عوض الفكرية والفنية من شعر ومسرح ورواية ونقد ، واقتطع منها كلمات يتكلم فيها عن المسيح والكنيسة على نحو بعيد عن الإيمان وكأن المسيحية عند لويس عوض مجموعة من الرموز لاتختلف عن الرموز الوثنية . كذلك فان لويس عوض كتب عن اللغة العربية كأنها لغة بشرية وليست لغة مقدسة لايجوز عليها ما يجوز على بقية اللغات . وتكلم ـ لويس عوض نفسه ـ عن الشياطين والملائكة والإنس والجان كأنها خيالات أسطورية وخرافات شعبية . وكتب عن الكنيسة الكاثوليكية فى العصور الوسطى الأوروبية مالايليق بمؤمن مسيحيا كان أو مسلما . ويدعم المدعى دعواه بكتاب محمود محمد شاكر " أباطيل واسمار " الذى صدر منذ عشرين عاما ، وكتاب " جمال الدين الأفغانى المفترى عليه ـ الرد على لويس عوض " لمحمد عمارة . والكتابان يوجزان مختلف الاتهامات الموجهة إلى لويس عوض خلال خمسة وثلاثين عاما . وهى اتهامات شديدة التعارض ، فهى تدين الرجل بالتعصب المسيحى والإلحاد والفرعونية والتغريب والشيوعية والليبرالية .

ومازالت القضية أمام المحكمة . والجدير بالذكر أن كتاب " مقدمة فى فقه اللغة العربية " للويس عوض قد صودر بناء على طلب الأزهر منذ سنوات . ولكن القضية الجديدة استقطبت أعرض جبهة ديموقراطية من المثقفين وقفت بشجاعة إلى جانب لويس عوض . وهو التفاف لم يعرفه الرجل فى حياته على الاطلاق ، بالرغم قساوة وتعدد المعارك التى خاضها . ولأول مرة يكتب عميد كلية الدراسات العربية والإسلامية مقالا يدعو فيه إلى محاورة لويس عوض لا إلى مصادرته .

٣ ـ الواقعة الثالثة هى تعرّض وزير الداخلية فى مصر لمحاولة اغتيال بواسطة عربة نصف نقل " مفخخة " . وتتزامن المحاولة مع محاكمة بعض أعضاء الجماعات الإسلامية . وكان الافتراض الشائع أن هذه الجماعات قد تراجعت نسبيا عن استخدام العنف ، وأنها تقترب خطوات من اعتدال السلوك . وكان الظن الرائج هو أن هزيمة إيران فى حرب الخليج وسقوط الريان فى كارثة " توظيف الأموال " التى أخذها من الطامحين للاستثمار السريع باسم الإسلام ، من شأن ذلك أن يتراجع بالتيارات السلفية الراديكالية بين المد والجزر . وقد تجرأ البعض على القول بأن هذه التيارات فى حالة انحسار .

ولكن محاولة اغتيال وزير الداخلية المصرى إذا ثبتت نسبتها إلى تيارات الإرهاب باسم الدين ، فإننا نكون على أهبة مرحلة جديدة من العنف والعنف المضاد . ومعنى ذلك أن الدوامة الدموية لم تكن مجرد

دوامة تبدأ وتنتهى ، وإنما هى فكر وأسلوب عمل أو أنها شكل ومضمون معا . إن فكرة " السيارة المفخخة " حديثة جدا فى مصر ، فهى تستخدم للمرة الأولى ، وهذا هو سبب بدائيتها . ولكنها مجرد تجربة تبرهن على أن أصحابها " يتقدمون " فى طريق الإرهاب ولا يتراجعون ، وأنهم يتوسعون ولاينحسرون .. فهذه " البروفة " ليس مقصودا بها وزير الداخلية لشخصه ، وإنما تستهدف ـ فى حال التأكد من دوافعها السياسية ـ تطوير وسائل الإرهاب وترسيخ عقيدة الإرهاب ذاتها .

***

وليس من شك فى أن العرب جميعا لديهم رصيد ضخم من الإرهاب سواء كانوا فى الحكم أو فى المعارضة . إن أسماء شهدى عطية الشافعى والشفيع وعبد الخالق محجوب والمهدى بن بركة وصالح بن يوسف ويوسف سليمان ليسوا أكثر من رموز لبحر الدم الذى استباحه وأهدره الحكم العربى . وإذا أضفنا حسين مروه وحسن حمدان وكمال جنبلاط وحسن خالد ورشيد كرامى وصبحى الصالح وناصر السعيد ، فإننا نكون قد ذكرنا بعضا من رموز الدم الذى سفكته المعارضة . والحقيقة أن هذه الرموز وتلك ليست أكثر من قطرة فى البحر الدموى الذى أطاح باعناق آلاف الرجال والنساء من المثقفين والعمال فى جميع أنحاء الوطن العربى . هذا الرصيد من الفاشية والعنصرية والطائفية لا يعيش خارج الذاكرة الفاعلة والمفعول بها . إنه التجسيد الحى لأقنعة الإرهاب المضادة لإعمال العقل ، والمنضوية تحت لواء العاطفة غير العقلانية .

هذه الأقنعة هى فى واقع الأمر مجموعة مترابطة من البنى الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية ، والبنى الذهنية ، وآليات الفكر ومعايير السلوك . إن الدولة المستعمرة (بفتح الميم) التى استقالت شكليا ، قد حملت فى تكوينها القاعدى ، كما فى نخبتها ، كافة عناصر الإرهاب الاستعمارى وقد اضيفت إليه تراكمات الحكم الاقلّوى (الزعيم ـ شيخ القبيلة ـ رئيس الطائفة) والبنية الهرمية الطاغية على أية نتوءات مؤسسية أو فردية . قيادة واحدية على صعيد الشخص وصنع القرار ، ودمج للسلطات فى السلطة الأقوى : الجيش والشرطة والمخابرات ، أى البنية العسكرية والسلطة الدينية ينتظمها المجتمع الاستهلاكى المتخلف فى علاقات الإنتاج .

لقد أتيحت فرصة تاريخية فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ لأن تكون نقطة البدء فى ثورة ثقافية شاملة ، ولكن البنية المضادة للديموقراطية فى الدولة الوطنية سمحت للحرب بأن تفرز الثورة النفطية التى هزمت النظام الوسطى الإصلاحى . أى أن الحرب ولدت نقيضها الذى كرس الاوتوقراطية العربية ورسخ

الثيوقراطية . وكانت حرب لبنان وحرب إيران فوزا مبينا ضد حرب أكتوبر ، فهاتان الحربان قد اجهضتاالروح الوطنية القومية لمصلحة الطائفية والعنصرية . ولكن الأصل الأصيل هو البنية غير العقلانية للدولة العربية " الحديثة " سواء اكانت بنية قبلية ـ عشائرية منذ البداية إلى النهاية أو بنية مدنية مختلطة . هذه البنية صاحبة الرصيد الغنى بالإرهاب هى التى تولت تصفية القوى العلمانية الديموقراطية سواء اكانت هذه القوى داخلها أو خارجها . وهذه البنية أيضا هى التى سمحت لكافة أشكال المعارضة السلفية بأن تحتوى على الاوتوقراطية والثيوقراطية دون معوقات تذكر . كانت الدولة العربية وماتزال تحمل فى بنية تكوينها تبريرا مباشرا لإرهاب المعارضة السلفية ، لأنه لم يكن بمقدروها فى أى يوم أن تتخلى عن اوتوقراطيتها المعلنة ولا عن طلب الشرعية من " السماء " . ومن هذه الثغرة الكامنة فى أساسات الدولة العربية " الحديثة " اكتسبت التيارات السلفية أقنعتها ، وأكاد أقول شرعيتها . شرعية ملء المسافة بين الدولة والمجتمع ، وبين الدولة ونفسها ، وبين المجتمع ونفسه . الشرعية المسروقة من " الثورة الثقافية " الغائبة والمغيَّبة .

ومعنى ذلك أن السلفية الراديكالية باقية بقاء العنصرية النفطية والوحدة الانفصالية ، ولكن قوى التغيير العقلانى العلمانى الديموقراطى باقية هى الأخرى بقاء المشروع والحلم الحضارى الذى ننتسب به إلى الإنسانية المعاصرة ونشارك فى بناء المستقبل البشرى من داخله وليس فى مواجهته .

إنه صراع وجودنا بالذات ، فالبديل الوحيد هو الانقراض .

فهـــرس

- مقدمـــة ٥
- مدخـــل : العرب بين الدين والسياسة ٢١
- القسم الأول : السلطة بين السلفية والعلمانيه ٥٠
  - ١ ــ الانقلاب على الاصلاح الدينى ٥٢
  - ٢ ــ شرعيتنا تتصارعان على الحكم ٦٩
  - ٣ ــ السلفية والعلمانية ٩٣
  - ٤ ــ البحث عن علمانية جديدة ١٢٣
- القسم الثانى : القومية بين الطائفية والعنصرية ١٤٥
  - ١ ــ عروبة النخبة المصرية ١٤٧
  - ٢ ــ ليس بحثا عن هوية ١٦٧
  - ٣ ــ لا للحزب القبطى فى مصر ١٨٠
  - ٤ ــ المسيحيون والعروبة : من يدفع الثمن ١٩٧
  - ٥ ــ ارهاب التطبيع وتطبيع الارهاب ٢٠٦
- القسم الثالث : الثقافة بين الابداع والقمع ٢٢٥
  - ١ ــ من لايقتل ليوسا ؟ ٢٢٧
  - ٢ ــ محاكم التفتيش والثقافة المضادة ٢٣٨
  - ٣ ــ سلمان رشدى : هل يقتل نجيب محفوظ ؟ ٢٤٦
  - ٤ ــ سلمان رشدى : هل يقتل نجيب محفوظ ؟ ٢٦٥
- خاتمـــة ٢٨٤

رقم الإيداع :
١٩٩٠/١٦٠٦

الترقيم الدولى :
٩٧٧ - ١٨٣٠ - ٠٣ - ٦

ISBN: ١
6 — 03 — 1830 — 977

International Press
انترناشونال برس
٥ شارع جمال الشاهد ـ مدينة الصحفيين ت ٣٤٧٤٢٥٩


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET